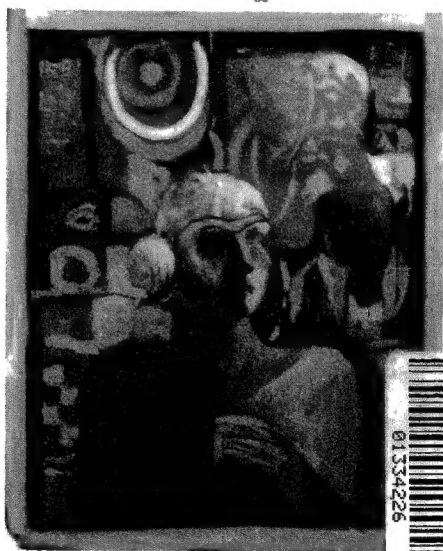


كلشكوف

الحياة الروحية في بابل



مَشْهُورَات

دراسات



١٢

ترجمه :

عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في بابل

الانسان - المصير - الزمن

منشورات



اسم الكتاب : الحياة الروحية في بابل ، الانسان - المصير - الزمن
المؤلف : كلشكوف

الترجمة : عدنان عاكف حمودي

لوحة الغلاف : تفصيل للفنان غسان فيضي

الناشر : دار المدى للثقافة والنشر

الطبعة الأولى ١٩٩٥

الحقوق محفوظة

تصميم : محمد سعيد الصكار - باريس

اللوغو : صادق الصائغ

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦

تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٢٩٩٢

بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.

Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025

Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366

P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

كلشكوف

ترجمة : عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في باب

الانسان - المصير - الزمن

منشورات

دراسات



١٢

مقدمة

من أجل أن تتغلغل في وعي الغير،
الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لا بد
أن تلقى الـ «أنا» كلياً. ولكن إذا أردت
منح هذا الوعي سماتك الذاتية،
فيوسمك أن تبقى كما أنت...»
م. بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند البابليين^(١). لقد وضع المؤلف أمامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و«عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

ليس من السهل وضع اليد على السمات العميقة الخفية لصورة العالم كما كانت تتجسد في مدارك صانعي الحضارات الغابرة، والبعيدة عنا في الزمان والمكان، إذ غالباً ماتمرق هذه السمات دون أن يلاحظها، ليس القراء فحسب، بل وحتى الباحثون المتخصصون.

يستند البحث في الحضارات الشرقية القديمة على دراسة النصوص الموروثة التي وصلت إلينا من الأيام الغابرة. والتعامل مع نص قديم يعني في

المرتبة الأولى ترجمته، حتى وإن كانت ترجمة «داخلية»، أي للباحث نفسه. وفي مثل هذه الحالة غالباً ما ينسى الباحث أن كلمات النص الأصلي كانت لدى مؤلفه تعني معان ومفاهيم تختلف عن المفاهيم الناتجة عن ترجمتها الى لغة جديدة، وفي ظل ظروف حضارية أخرى. وهكذا تصبح الترجمة، التي سنعتمد فيما بعد في مختلف الدراسات، ليس مجرد عملية نقل لغة الى لغة أخرى، بل ترجمة منظومة أخرى من المفاهيم، التي تشوه فكرة النص الأصلي كلياً. كل هذا يمكن أن يحصل بشكل عفوي وغير ملحوظ. وإذا كان الباحث المتخصص الذي لديه إلمام جيد باللغة الأصلية وواقع الحضارة التي يتعامل معها، يستطيع بعد بذل بعض الجهد أن يتوصل الى مفهوم مماثل لجوهر المادة التي يتعامل معها، فإن القارئ الاعتيادي سيتوصل الى نتائج مشوهة.

نشأت فكرة إعداد هذا الكتاب لأول مرة في ربيع عام 1974، حيث كان المؤلف عضواً في بعثة صغيرة من معهد التاريخ القديم، التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية، فساهم في دراسة المواقع الأثرية في دلتا نهر مورغابا. وترجع هذه الانقراض الى العصر البرونزي. لقد كان للأسابيع التي أمضاها المؤلف وسط الرمال الجرداء وبين خرائب وانقاض المدينة القديمة تأثيرها على نشوء تلك الحالة النفسية التي تثقل الانسان الى الماضي البعيد وتساعده على استبدال هذا الماضي وإعادة تصويره وإدراكه بكل وضوح. وأنداك أدرك المؤلف، ولأول مرة، الى أي حد كان وعي الانسان الذي عاش في تلك البقاع المهجورة - الفلاح، الحرفي، المحارب،... يختلف عن وعي الانسان المعاصر. فحين يجد الانسان نفسه بين انقاض مهجورة، لا بد وأن تعثره الدهشة وهو يكتشف فجأة أنه ما يزال يجهل الكثير مما كان ينبغي معرفته، في حين أن الكثير من الأمور التي يعرفها غدت بلا جدوى. وهكذا هو الأمر مع مكتشفات عصرنا التي إعتاد الانسان على استعمالها في حياته اليومية دون أن يفكر كيف إكتشفت، فغالباً ما تكون معرفته لها سطحية ليس إلا.

إن الفارق بين الانسان القديم والانسان المعاصر يكمن قبل كل شيء في نوعية المعرفة وتوجهها الرئيسي، والذي يمكن تلخيصه على النحو التالي: كانت المعرفة عند الانسان القديم ذات طابع عملي تطبيقي، أما عند الانسان المعاصر فانها ذات طابع نظري تجريدي، بل قد تكون معرفة سطحية. ونعتقد أن عالم «المعرفة» عند الانسان الاعتيادي المعاصر سيبدو غريباً جداً لانسان العصور القديمة. فالانسان الاعتيادي يعرف اليوم جغرافية البلدان البعيدة

التي لن يصل إليها قط، ولكنه يجهل أسماء الشوارع المجاورة لداره، وبإستطاعته أن يعد أسماء الكثير من لاعبي كرة القدم وكرة الهوكي من أعضاء نواد مختلفة، ولكنه لا يعرف أسماء بعض أقرابه. وقد يتشبع الى حد التخمة بالتأريخ الروماني، لكنه لم يسمع باسم أم جدته. ويتحدث بواسطة الهاتف لكنه لا يعرف تركيب هذا الجهاز إلا معرفة ضبابية...

إن العصور الغابرة، في التصور الحضاري التاريخي الشائع اليوم، هي زمن الوسامس والخرافات. بينما هناك مايدعو الى الاعتقاد (وربما على نحو يفوق الماضي) بأن عصرنا هو زمن «الخرافات»، أي الميل الى معرفة الأشياء، التي لم يكن من الضرورة معرفتها، وإمتلاك «المعرفة الزائفة»، أي المعرفة السطحية الاستعمالية عن أمور مهمة، تحدد سمة الحضارة المعاصرة.

إن الفوارق العميقة بين المعرفة القديمة والحديثة لا تقتصر على موضوع المعرفة فحسب، بل تشمل بنيتها الداخلية، لا بل ان هذا الفارق يتجلى أيضاً في نمط التفكير عند الانسان القديم والانسان المعاصر^(١). مايميز الانسان المعاصر هو التفكير التجريدي والمنطق الواضح، في حين كان يغلب نمط التفكير «المركب» والمنطق المادي «الشيئي» عند الانسان في العصور الغابرة^(٢). ويتجلى الاختلاف حتى في عمل «ميكانيزم» الذاكرة لدى كل من الأوربي المثقف وانسان الحضارة التقليدية (ماقبل عصر الكتابة)^(٣). وتتسأ هذه الفوارق نتيجة تأثير مجموعة من العوامل البيئية والاجتماعية والحضارية. وأهم العوامل البيئية نمط النشاط عند حاملي هذه الحضارة أو تلك، وطبيعة البيئة والوسط المحيط. أما العوامل الاجتماعية والحضارية فهي اللغة، والتمدن، والتعلم، والمؤسسات التعليمية التي تغير نمط التفكير عند الناس جذرياً^(٤).

لكل حضارة من الحضارات «شاشة» من المفاهيم الخاصة بها. وعلى هذه «الشاشة» يتجسد العالم الخارجي حسبما يدركه انسان هذه الحضارة^(٥). وتختلف «شاشات» المفاهيم هذه عن بعضها البعض ليس في المحتوى فحسب، بل وفي البنية أيضاً^(٦). بالإضافة الى ذلك فإن للمعرفة في الحضارة الانسانية أهمية متباينة القيم عند الأفراد. فالمعرفة عند انسان الحضارة المعاصرة تقتصر الى التعدد اللوني من القيم: ليست لديه إختلافات مبدئية (جوهرية) -لنقل مثلاً- بين معارفه في علم الفلك وفن قيادة العربة أو إلمامه باللغة الأجنبية. وحتى ان كان الفرد يقيّم هذه المعارف بدرجات متفاوتة، فان

هذا التقييم نابع من تصورات ذرائعية حول فوائد وأهمية هذه المعارف أو تلك في الحياة.

وهناك فارق هام آخر بين وعي إنسان الحضارات القديمة ووعي الإنسان المعاصر: لقد عاش إنسان العصور الفابرة في عالم الحقائق المطلقة، كان يمتلك أجوبة محددة ومطلقة عن جميع الأسئلة المحورية: كيف نشأ الكون وتكونت البلاد والشعب، وماذا سيحدث بعد الموت... الخ. لقد كان نمط وحدانية التفكير هو السائد في الوعي الاجتماعي، ولم تكن لدى الإنسان دوافع كثيرة للشك في صحة التفسيرات التي كانت تقدم له، ولم تكن لديه حتى إمكانية الاختيار.

أما الإنسان المعاصر فيضطر الى قبول أجوبة تقريبية جداً، أجوبة عابرة عن أسئلة «أزلية». بدل رواية الخلق «الحقيقة المطلقة» التي لا ينازعها أحد، تقدم له نظرية فلكية، أو مجرد فرضية، ليست عرضة للنقاش فحسب، بل حتى لا تدعي الكمال لنفسها ولا تقدم حتى إمكانية إثباتها. والأهم من كل هذا أن للكثير من هذه المواضيع في وعينا الاجتماعي تفسيرات متناقضة ينفي بعضها البعض، بحيث تضع الإنسان دائماً أمام الاختيار. ولا شك أن هذا يؤدي الى نشوء مناخ فكري وروحي يختلف جذرياً عن المناخ الذي عاش فيه إنسان الحضارة القديمة.

وتكتسب تصورات الإنسان عن الحدود المكانية والتاريخية للعالم المحيط به أهمية كبيرة في بلورة وعيه. فالأفاق الجغرافية لدى الإنسان المعاصر أوسع بما لا يقاس مما كانت عليه عند الأقدمين. ويتجلى الأفق الزمني في صورتين متباينتين أيضاً: لقد مرت مئات، بل آلاف الملايين من السنين منذ نشوء عالمنا. ولنتذكر أن تطور الكون بالنسبة للأوروبيين كان محصوراً في الزمن التوراتي، أي أقل من سبعة آلاف سنة. وقد ظل هذا التصور سائداً الى ما قبل قرن ونصف من الزمن. لذلك فإن إدراك الكون لدى الفرد في العصور القديمة، وفهم موقعه في هذا الكون كانا يختلفان جذرياً عنهما في أيامنا هذه⁽⁸⁾.

وهناك فارق جوهري آخر، قد لا يتلمسه القارئ دائماً. يلتقي مواطن المدينة الكبيرة المعاصرة يوماً بوجوه جديدة تفوق في المعدل ما كان يراه مواطن القرية الأوربية القروسطية أو مواطن المدينة في العصر البرونزي طيلة حياته. ويعتقد علماء النفس أن لهذا العامل الكمي البحت تأثير هام على

نوعية الادراك وعلى طبيعة العلاقة المتبادلة بين الناس وعلى طباعهم أيضاً. لقد كانت علاقات الانسان القديم أضيق مما هي عليه اليوم، لكنها كانت علاقة عميقة طويلة الأمد، في حين نجد أن علاقات الإنسان المعاصر كثيرة ومتنوعة، لكنها علاقة سطحية سريعة الزوال.

ولابد أخيراً من بضع كلمات عن علاقة الانسان بعالم الأشياء. كثيراً مانسمع أن الانسان المعاصر (المقصود بذلك هي الغرب قبل كل شيء) قد أهمل في ماديته، وتراه منهمكاً في السعي وراء الأشياء، التي أخذت تستعبد، وغير ذلك، من الصمب علينا أن ندخل في جدال مع ممثلي هذا الرأي. ولكن من النادر ما يشار إلى انعدام العلاقة الحقيقية بين الانسان وعالم الأشياء، رغم كل ما للأشياء من أهمية في حياته. حقاً أن انسان المجتمع الاستهلاكي يقيم مختلف الحاجيات تقييماً عالياً ويسعى دوماً لاقتنائها. لكن هذا التقييم ليس للشيء بعد ذاته بل لكونه وسيلة للترف والراحة أو لكونه رمزاً للنجاح في المجتمع. فالانسان نادر ما يشعر برابطة حقيقية مع هذا الشيء أو ذلك، وكما يقول بطل إحدى الروايات الحديثة: أن هذا الانسان الجديد لا يحب حتى تمثاله، لا يحب عريته الجديدة، فهو يستبدلها بعربة أفضل في أول فرصة تسمح له.

لقد كان الوضع يختلف جذرياً في الأزمنة الغابرة. كان الانسان آنذاك محاصراً بعدد أقل من الأشياء، التي تظل قيد الاستعمال فترة طويلة من الزمن -مثل السيف والفأس الذين كانا تتوارثهما عدة أجيال-. لقد كان الانسان يرتبط بممتلكاته (الحقل، الدار، أدوات المنزل... الخ) بعلاقة عميقة متينة يمكن وصفها بالعلاقة الحميمة. كان يوسع الأشياء أن تعكس «نوعية» مالكها وأن يكون لكل شيء «روح» واسمه ومصيره^(١).

تلك هي بعض السمات التي تميز وعي الناس في العصور الغابرة عن الوعي المعاصر. وعند التعامل مع قرائن وظواهر أية حضارة من الحضارات القديمة لابد من أخذ هذه السمات بنظر الاعتبار. وقد تطرقنا الى هذه الفوارق بشكل أولي مبسط. ولابد من الإشارة أيضاً الى أننا لم نتوقف الا عند السمات العامة التي تميز بهذه الدرجة أو تلك وعي الناس في الكثير من الحضارات القريبة والبعيدة عنا^(٢). والتغفل في عالم هذه الحضارات يتطلب، ليس فقط ادراك هذه الصعوبات والتغلب عليها، بل لابد أيضاً من التحليل الدقيق والملموس للكثير من القضايا التفصيلية لكل حضارة، ومقارنة

هذه التفاصيل مع المعلومات المتوفرة عن حضارتنا المعاصرة، وبهذا الصدد نعتقد أن أكثر النتائج غير المتوقعة لن تتمخض عن تحليل الصيغ والقيم والمفاهيم المميزة لهذه الحضارة أو تلك، بل عن تحديد وتحليل ماهو خاص ومزيد في المفاهيم التي قد تبدو صيغاً إعتيادية «عامة».

لا يمكن للمرء وهو يتعامل مع النصوص الأكاديمية إلا أن يتوقف عند الأساليب المميزة التي كانت تستخدم في بلاد الرافدين القديمة للدلالة على الزمن. غير أن تلك الخصوصية لا تجد انعكاسها المطلوب في معظم النصوص المترجمة الى اللغات الأوروبية الحديثة. فالتعابير الخاصة ببلاد الرافدين تتحول عند الترجمة الى صيغ وأشكال نمطية. ويمكن أن تكمن في هذا الاختلاف بين التعابير اللغوية أمور جوهرية تتعلق بإدراك الظاهرة ذاتها.

انطلاقاً من إهتمام المؤلف بموضوعة الزمن عند سكان ما بين النهرين فقد حاول إعادة تركيب السمات الخاصة لإدراك البابليين للزمن وذلك على أساس ماورد في النصوص الموروثة عن هذا الموضوع مثل أسلوب تأريخ الأحداث والوقائع، والمفردات اللغوية المتعلقة بالظواهر الزمنية^(١١). وقد اكتشف المؤلف خلال هذه الدراسة وجود علاقة متينة بين نمط الإدراك البابلي للزمن والتصورات التي تبلورت لديه عن المصير والقدر. وتطرق البحث أيضاً الى نمط العلاقة بين البابلي ومقتنياته الشخصية. وقد شكلت الدراسة الخاصة بمعتقدات البابليين وتصوراتهم عن الزمن والمصير والملكية الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب. أما الفصل الرابع فقد كرس للمفاهيم الأخلاقية البابلية.

بقي أن نقول ملاحظتنا الأخيرة، ليس هناك من يشك في أهمية البحث في الحياة الروحية للمجتمعات القديمة. لكن الشكوك تدور حول إمكانية التغلغل في حضارة الغير ورؤيتها من الداخل. ومهما بدت محاولة النظر الى العالم «بميون الأقدمين» حقيقية ومقدمة، إلا أن الصورة المتجسدة ستبقى بحاجة الى إثبات. وأية محاولة تقوم بها لتحل محل غيرك، أو كما يقال «لتدخل في جلد الغير» ستجابه بالمباراة الانجليزية المألوفة «لو كنت حصاناً - If y' were a horse».

أيعني هذا أن نتخلى عن محاولة «العيش» في عالم حضارة الغير واعتبار هذه المهمة أمراً مستحيلًا؟ يقين المؤلف: لا! إن المسألة تكمن في سلامة الوسائل المستخدمة لإعادة صياغة وتركيب الوعي الذي كان سائدًا في

العصر القديم، وكذلك في درجة الاقتراب من الواقع الفعلي الذي كان قائماً. فرغم الأخطاء والاختناقات التي لا مفر منها، فإن الجهود التي سوف تبذل في هذا المجال ستساعدنا مع مرور الزمن على فهم حضارات الماضي فهماً أوضح وأدق. وستساعدنا هذه الجهود أيضاً على إعادة التأريخ إلى العلم الذي انشغل سنوات عديدة في دراسة التجريدات الاجتماعية والاقتصادية للحقيقة التاريخية الأخيرة -أو بالأحرى الحقيقة الأولى- ألا وهو الإنسان.

يوسع البعض أن ينهنا إلى استحالة البرهان على النتائج التي سوف تظهر في خاتمة المطاف عند الولوج في هذا الطريق. هذا صحيح بالطبع. ولكن لنتذكر أن الفكرة التي نشأت تحت تأثير العلوم الطبيعية في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن والتي تقول بأن «العلم الحقيقي يجب أن يقود إلى الحقيقة البحتة باستخدام الأدلة الدامغة»^(١٢) قد تراجعت إلى الخلف، وقد تخلّى عنها ممثلو هذه العلوم بالذات. فكل حقيقة علمية هي حقيقة نسبية.. أما الكلمات الرائعة التالية فتعود إلى أحد كبار علماء الطبيعة المعاصرين: على شغيلة العلم ألا يهملوا من الاعتراف بأن الفرضيات تنشأ في رؤوسهم عن طريق الصدفة، حين تسرح الأفكار، وهي تشكل نتاج التصور والخيال. وهي في الجوهر تعتبر من مفامرات العقل...»^(١٣).

الفصل الأول

الزمن

«اننا دوماً نكرر كلمة «الزمن» و
«الأزمنة». نقولها ونسمعها، فيفهمها
الناس ونفهمهم. وليس ثمة كلمات
تفوقها وضوحاً وشيوعاً، غير أنها في
ذات الوقت مبهمة وبحاجة الى الوضوح
وبالقدر نفسه...»

أوغسطين

العدد والمكان والزمان هي أهم مقولات الحضارة المعاصرة. إنها
«الأعمدة الثلاثة» التي يقوم عليها وعي الانسان المعاصر. ومن بين هذه
المقولات الثلاث تعتبر مقولة الزمن الأشد جاذبية بالنسبة لنا، ان لم تكن تمثل
الأهمية الأولى.

كل منا يعاني من الانتظار بطريقته الخاصة، وكأن له زمناً خاصاً به. وقد
يكون يوسع الانسان المنعزل الوحيد ان يستغني عن الزمن، فلا يلاحظه، بل
ولا يستطيع قياسه^(١). ولكن للاستفادة من المزايا التي تقدمها الحياة يجد
الانسان نفسه مرغماً على تسميق نشاطه مع نشاط المحيطين به، لذلك تجده
دائماً يتعامل مع زمن «الغير» وعليه أن يعرف جيداً الأعراف المرتبطة بالتصور
الجماعي عن الزمن. والزمن يتوافق بصورة ملموسة مع الظواهر الفيزيائية

الفلكية والأرضية. ولكن كل مجتمع يضيف بدوره الى هذه الأطر العامة شيئاً ما يرتبط به مع خصوصيات الحياة في المجتمع المعني. وبكلمة أخرى يكون التقويم الفلكي للزمن مقلداً بتقييم «اجتماعي»^(٧). ولا توجد معاملات حضارية أخرى قادرة، بنفس المستوى، أن تميز جوهر الحضارة مثل معامل الزمن. فيه يرتبط وفيه يتحدد وعي العصر، وسلوك البشر وأدراكهم، وإيقاع الحياة.

إن التصور المعاصر عن الزمن متنوع ومعقد. فهام يميزون بين الزمن الفيزيائي، أو الموضوعي، والزمن النفسي، أي الذاتي. ويدور الحديث أيضاً عن الزمن التاريخي والفني والشمسي والمعي. الخ. ويختلف مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع أيضاً: «زمن الفلاح» يرتبط بتعاقب الفصول، ودورة الشهر للعامل والموظف الصغير - من الراتب الى الراتب-، وللأطفال زمنهم الخاص، فهم يلهون ويمرحون بدون أي زمن، ويخلطون أحياناً بين «الأمس» و «الغد». وكما يلاحظ د. غروسين هناك اختلاف واضح في فهم الزمن وتقييمه بين الرجال والنساء، وبين الشباب والشيوخ، وحتى بين العمال الدائمين والوقتيين^(٨).

ورغم التباين الكبير في فهم وأدراك الزمن، والنتائج عن عوامل اجتماعية وذاتية، يبقى هذا المفهوم متميزاً بوجود وحدة قياس محددة: إن الزمن في الوعي المعاصر تواصلية مجردة تمتاز بالتجانس واللارجعة وتخضع للقياس بوحدات متساوية القيمة. وبما أن هذا المفهوم للزمن «مفهوم مابعد نيوتن» قد تغلغل في الحضارة المعاصرة برمتها، فأننا نميل الى اعتباره مفهوماً شمولياً، ويساعدنا على ذلك أيضاً التقارب في وسائل التعبير عن العلاقات الزمانية في اللغات الأوروبية الحديثة. وعندما نتعامل مع لغات الشعوب القديمة أو المتأخرة فأننا نستخدم، ودون أن نعي ذلك، مفهومنا للزمن بدل مفاهيم تلك الشعوب، ومن ثم ترانا ندهش من السذاجة الناجمة عن هذا الاستبدال. ومثل هذه الهفوات ترافق عمل المترجمين أيضاً، ولا تنحصر في عمل الباحثين الذين يتعاملون مع التراجم الجاهزة. ولأن مثل هذه الأخطاء كانت عديمة الأهمية في التعبير عن فكرة عامة (كالقول مثلاً «خلال رحلتي» بدلاً من «في رحلتي» فإن تحريفاً طفيفاً كهذا يندو جوهرياً بالنسبة للتصور الزماني.

كيف كان البابليون يفهمون الزمن؟ هل تبدل تصورهم عن الزمن خلال الفي عام من عمر الحضارة البابلية؟ هل كان يوجد اختلاف في مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع (زمن المزارع، زمن التاجر، زمن الكاهن... الخ) وماهي

السمات العامة للمفهوم البابلي عن الزمن؟

لم يترك لنا البابليون إيضاحات وتعليقات حول هذا الموضوع. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من الاستعانة بالمفردات اللغوية وبناء القواعد في اللغة الأكديّة، واعتماد التقاويم والطرق التي كانت متبعة في تدوين الأحداث التاريخيّة، والطرق المستخدمة للتعبير عن الزمن التي نجدها في النصوص المسماريّة، وكذلك تفسير النصوص التاريخيّة والأسطوريّة. وبالاعتماد على هذه المصادر سنحاول أن نتناول التصور البابلي عن الزمن في سماته العامة.

لنستعرض بسرعة الوسائل التي كانت متبعة في بلاد الرافدين لقياس الزمن. لقد قسم البابليون السنة إلى ٣٦٠ يوماً موزعة على ١٢ شهراً قمرياً. يتطابق اليوم الأول من السنة الجديدة (الأول من نيسان -أبريل) مع يوم الاعتدال الربيعي. إلا أن هذا التقويم المثالي كان يجابه صعوبات جمة في التطبيق، خاصة وأن بداية السنة الجديدة تتغير باستمرار، فكان البابليون يضيفون الشهر الثالث عشر بين فترات محددة من أجل إعادة بداية السنة الجديدة إلى يوم الاعتدال الربيعي.

يبدأ اليوم في بابل مع غروب الشمس ويتألف من النهار (امو اوو - umu urru) والليل (mûsu). ويقسم الليل والنهار إلى ثلاثة أجزاء (mas-sartu) أي ثلاثة في النهار وثلاثة في الليل- وتقسم هذه الوحدة الزمنية بدورها إلى جزئين. كل جزء يشكل (beru)، وكان الفلكيون يطلقون على هذه الوحدة الزمنية مصطلح «الساعة المزدوجة». وكل «ساعة مزدوجة» تتألف من 30 (US)، وهي الوحدة الزمنية الصغرى التي تعادل أربع دقائق. ولننذكر أن عقرب الدقائق لم يظهر على الساعات في أوربا إلا في القرن السادس عشر الميلادي.

يبقى طول الليل والنهار وفق هذا التقويم متغيراً، ويتذبذب حسب تبدل الفصول. كما أن قيمة الوحدات الزمنية كانت تتغير كذلك. وقد أدرك البابليون هذا الوضع جيداً. هل عرف البابليون «ساعة حقيقية» أخرى، أي وحدة زمنية حقيقية؟ وإذا كان الجواب «نعم» فهل كانت هذه الساعة شائعة الاستعمال؟ وإلى أي مدى؟

من الصعب الإجابة على هذه الأسئلة. من المعروف أن البابليين عرفوا الساعة المائية (dib dibbu). وهي عبارة عن إناء ذي ثقب صغير يتسرب منه الماء. وكان وزن الماء المتسرب من الإناء يقاس بوحدة وزن تعرف

بالـمَنَ (♣). ويعتقد سميث ان كل «مَن» يقابل massartu حقيقية^(٤). ويعتقد أيضاً ان البابليين عرفوا نوعاً آخر من الساعات، وهو عبارة عن إناء مثقوب يغطس في الماء خلال فترة محددة من الزمن^(٥) بالإضافة الى ذلك سبق لهيرودوت أن أشار الى الساعة الشمسية التي عرفها البابليون، ولكن التقييات لم تؤكد حتى الآن معلومات هيرودوت^(٦). ويمكن بهذا الصدد أن تشير الى القطعة الأثرية الفريدة التي انتشلها لك. لوفتوس من بين أنقاض نينوى^(٧). وهي عبارة عن قطعة صغيرة مصنوعة من عظم الفيل على هيئة موشور رياضي يرجع تاريخها الى القرن السابع قبل الميلاد. وتبدو على هذا الموشور قوائم عديدة وأسماء الأشهر. ورغم الاختلاف في تفسير محتوى هذه القوائم الفريدة من نوعها، الا ان الملغاة يتفقون على ان الأرقام تشير الى طول الليل والنهار في أوقات مختلفة من السنة، وقد تم قياسها وتحديدها باستخدام ساعة متساوية القيم (ساعة حقيقية)^(٨).

وحدد البابليون طول السنة وطول الشهر القمري والملاقة بينهما بدقة متناهية. كل هذا يؤكد تبلور تصور متطور عن الزمن عند السكان القدامى لبلاد الرافدين. ولكن ينبغي الحذر من المبالغة في أهمية مثل هذه الأدلة. لقد نشأت هذه الوسائل لقياس الوقت في عصر متأخر نسبياً. بالإضافة الى ذلك، والأهم من كل ذلك، ان استخدام هذه الجداول والقوائم والأدوات كان مقتصرأ على فئة ضيقة من الناس، هم علماء الفلك والرياضيات. أما غالبية الناس فكانوا يستخدمون الوحدات الطبيعية لقياس الزمن - السنة، اليوم، الساعة (المزدوجة)، الخ^(٩). وهكذا، فان الوسائل المستخدمة في تحديد الوقت كانت بعيدة عن الاستخدام اليومي، لذا فانها عاجزة عن عكس الكثير من السمات المهمة والمعبرة عن المفهوم البابلي للزمن.

أول مايجدر الإشارة اليه، قبل الانتقال الى دراسة هذه السمات، هي ملموسية الزمن البابلي. وهذا يعني أن الزمن لم يكن مستوعباً كامتداد بحث مجرد، بل في علاقته الملتصمة بتيار الأحداث، التي تساهم بها سلسلة من الأجيال، وأحياناً بالارتباط مع موقع الحدث أيضاً^(١٠). لا يوجد في اللغة

♦ لا زالت كلمة «من» تستخدم في بعض قرى ومدن العراق الصغيرة وتستخدم كوحدة قياس الوزن حيث تساوي ١٢ كغم تقريباً.

«ملاحظة»: جميع الهوامش التي في متن النص من اضافة المترجم.

الأكدية مفهوم «الزمن» كما نفهمه نحن، ويمكن الجزم عن يقين بانعدام مصطلح «الزمن» المجرد، والقول بيقين أكبر أن المعنى المطلق «للزمن» لم يرد على الإطلاق في النصوص اللغوية.

ذكرنا للتو «قياس الزمن». ولكن يصعب الجزم فيما إذا كان البابليون يقيسونه بالفعل، وحتى تحديد ما الذي كانوا يقيسون في الواقع. ان النصوص الأسطورية والكونية تخلو من أية إشارة يمكن الاستدلال بها على فكرة الزمن في المفهوم المعاصر للكلمة. فالحديث عادة يدور عن مواقع النجوم والكواكب، وغروب الشمس وشرورها، الخ. ولكن هذا ليس الزمن بحد ذاته، بل حركة الأجرام السماوية والتي بواسطتها يمكن قياس الزمن، أي «تحديد الأيام». وهكذا تنشأ حالة غريبة: فمن ناحية هناك نظام متطور لقياس الزمن، في حين نجد من الجانب الآخر تصوراً بدائياً (ان لم يكن غائباً البتة) عن موضوع القياس. هل يمكن أن تنشأ حالة كهذه؟ أجل على ما يبدو، إذ يمكن مثلاً في غياب مفهوم «المكان» أن يتبلور نظام متطور للقياس بوحدات مثل «الأصبع» و «المرفق»، الخ. وسيكون من المفيد أن نتذكر كلمات أوغسطين: «ألا تعترف لك روحي اعترافاً صادقاً وهي تقول بأنني أقيس الزمن؟ يا إلهي، اهكذا يجب قياسه؟ وما الذي أقيس بالضبط - لست أدري»^(١١).

وهكذا، تتردد في النصوص الأكديّة كلمات مثل سنة، وشهر، ويوم (اومو - Umu). وغالباً ما يترجم جمع الكلمة (اومو) على انه «زمن». الا ان هذا التفسير تمسقي، فحتى لو افترضنا ان معنى الكلمة قد إتسع مع مرور الوقت، الا ان معناها الأولي الملموس، وهو «الأيام» قد بقي على ما كان عليه وحسبما كان يتحسسه المتكلم. بالاضافة الى ذلك لم ترد من الناحية العملية أية حالة أو صيغة لا يمكن أن يفهم فيها مصطلح Ūmu على انه «أيام». ان كلمة Ūme التي وردت في اللوح الخامس من ملحمة «عندما في الأعالي» وهو النص الأسطوري الشهير الذي يتحدث بصورة مباشرة عن مقولة الزمن يجب أن تفهم كـ «يوم» وليس «زمن». وهذا مقطع من اللوح المذكور، الذي يدور فيه الحديث عن مردوخ الذي خلق النجوم السماوية وحدد طول السنة^(١٢).

جعل نانا[♦] يسطح وأوكل له الليل

جعل له حلية ليل، ولبيحد الأيام

♦ نانا - إله القمر عند البابليين

ان اطلع كل شهر دون انقطاع مكللاً بالنتاج
في اول الشهر، عندما تشرق على البلاد
اصطح بقمرنين لتعيين ستة ايام
وفي اليوم السابع - يكتمل نصف النتاج ♦♦

أما كلمة adanmu، التي تترجم أحياناً «زمن» فلا تعني في الواقع سوى كلمة «أجل» بمعنى فترة محددة من الوقت، وبمعنى لحظة في نهاية فترة زمنية محددة. ومن المحتمل أن المعنى الأصلي للكلمة هو «شيء ما مقدر أو محدد». ويمكن القول بشكل عام أن المفردات اللغوية الأكديّة الفنية المتعلقة بالظواهر الزمنية تمتاز بطابعها الملموس وبشكل يدعو الى الدهشة: هاهي على سبيل المثال أسماء الفصول: (ebûru - حصاد)، (umsû - قيظ)، (butu - حر)، (kussu - برد)؟ وتسمية أجزاء اليوم: - mussûartu bar - سهرة معتمة، - mussuurtu sat - سهرة الانبلاج، - Sihit Samsi - بزوغ الشمس، الخ.

ويتجلى الطابع المادي الملموس في المفهوم البابلي للأزل والخلود: dayu - daritu. ويتوافق هذا المصطلح مع مفهومنا «الى الأبد» و «على الدوام» و «مدى الدهر». ولا يغطي هذا المصطلح، كما يقال، الزمن بأكمله، كل الماضي والمستقبل، فهو يعني فترة زمنية طويلة في المستقبل، أو في الماضي^(١٣). لذلك ليس من الغريب أن نجد، وفق هذا الفهم للزمن والأزل، أن موضوع العلاقة بين الزائل والأبدي، والذي شغل موقفاً هاماً في معتقدات الايرانيين والاعريق، لم يحظ باهتمام البابليين^(١٤).

يشكل تجسيد العلاقات الزمانية في الأفعال الأكديّة أحد المواضيع الهامة والمعقدة جداً والتي تتطلب بحثاً خاصاً ومفصلاً. ليس بوسعنا تناول وجهات النظر المتبورة حالياً حول هذا الموضوع. نشير فقط الى إحدى السمات الهامة لبناء القواعد في اللغة الأكديّة: الفعل هو روح اللغة السامية. وكان الفعل في اللغات القديمة فعلاً «لا زمنياً» أي أنه موجه لرصد سير الحركة في الوقت. ان نظام الأفعال في اللغة الأكديّة لا يعكس تتابع الأحداث بالنسبة لبعضها البعض، بقدر ما يعكس انتهاءها أو عدم انتهائها، وشدتها، ووجهتها وتكرارها^(١٥).

♦♦ ترجمة المقطع الأول منقولة عن «كتاب مغامرة العقل الأولى»

إن وسائل الدلالة على الزمن متميزة جداً عند البابليين والآشوريين. لم يعرف هؤلاء نظاماً تقويمياً للتاريخ كالنظام المعاصر، أي حقبة زمنية ما، تتألف من عدد كبير من السنين، مع نقطة ثابتة لبداية التاريخ. حقبة تكون مثابة السلم الذي يسجل عليه نشاط المجتمع. لقد ظهر هذا النظام التقويمي لأول مرة في بلاد الرافدين في العصر الهليني - ابتداء من يوم ٧ تشرين الأول (أكتوبر) عام ٢١٢ قبل الميلاد حسب تقويم الاسكندر المقدوني والموافق لليوم الأول من نيسان (الثالث من ابريل) عام ٢١ قبل الميلاد^(١٦).

لقد استخدم المؤرخ في «قائمة الملوك»^{*} التي تعود الى ذلك العصر، الصيغ البابلية والمصرية التقليدية. ويبدو ان هذا المؤرخ كان يعتقد بأنه يقلد الصيغ القديمة لـ «قوائم الملوك» ويسير على خطاها. ولكن التقويم المنتظم والمتواصل للسنين يشكل بعد ذاته فتحاً حقيقياً، ويعني القطيعة مع التقاليد القديمة^(١٧). ولكن لا يمكننا اعتبار التقويم الجديد ناجماً عن تطور النظام التقويمي المحلي في بلاد الرافدين رغم الفائدة الكبيرة التي جناها الهلينيون من الثمار التي أينعت في بلاد الرافدين القديمة. لقد كانت الحاجة العملية الى مثل هذا التقويم قائمة منذ القدم، ولكن لم يسفر عن هذه الحاجة أي شيء تقريباً.

في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد جرت محاولة لوضع تقويم تاريخي ثابت، فبعد فتح مدينة آيسن على يد ريم - سن، ملك لارسا، وذلك في السنة الثلاثين من حكمه اعتبر هذا الفتح حدثاً عظيماً. وقد أرخ الملك السنوات الثلاثين التي تلت هذا الفتح بتاريخ الحدث: «السنة الرابعة، والسنة الخامسة...، والسنة الثلاثين بعد فتح آيسن»^(١٨). لقد منح هذا النظام ميزات معينة للتاريخ: فقد أصبح من الممكن معرفة اسم السنين القادمة سلفاً، ويمكن اعتماده عند تدوين الوثائق. لقد شاع استخدام هذا التقويم، ولكن بعد موت الملك ريم - سن وسقوط لارسا ألغي تقويم «فتح اي - سن». لم يعد الفتح ذا أهمية بالنسبة للملوك الذين جاءوا من بعد. ولم تكن الخطوة التي بدأها ريم-سن أهل للحياة. وبالنظر لأن هذا التقويم لم يستخدم الا خلال حكم ملك

* قوائم الملوك أو (جداول الملوك) - عبارة عن قوائم تتضمن أسماء السلالات وملوكها مع عدد سنينها وسنين كل ملك فيها منذ عصر ما قبل الطوفان إلى آخر ملوك سلالة آيسن (١٧٩٤ ق.م). وكانت أول نشرة لها في عهد سلالة أور الثالثة (٢١١٢-٢٠٩٥ ق.م).

واحد، فلا يمكن اعتبار هذه الفترة حقبة حقيقية. يمكن القول أن دور ريم-سن ينحصر في انشاء المبدأ الذي أرسى في أساس النظام التقويمي لبلاد الرافدين القديمة.

لقد كانت السنين تسمى بأهم الأحداث السياسية والدينية في البلاد، وذلك ابتداءً من النصف الأول للألف الثالث قبل الميلاد وحتى العصر الكاشي ♦♦ فالسنة الثلاثون من حكم حمورابي عرفت بالسنة «التي دحر فيها جيوش عيلام». وغالباً ما كانت السنة تعرف باسم أهم حدث وقع في السنة التي سبقتها. وإن حدث شيء ما أهم من حدث السنة الماضية فإن التسمية تستبدل أحياناً. وخلال حكم السلالة الثالثة في أوركان حدث السنة المنصرمة يستخدم لتسمية السنة التي تليها، فيما لو لم يقع أي شيء يستحق أن يمنح السنة تسمية جديدة. وعند وقوع حدث هام توضع صيغة جديدة للتقويم وتعمم في جميع أنحاء البلاد، وقد يتم ذلك بموجب مرسوم ملكي^(١٩). وفيما بعد أخذت الدول التي نشأت بعد سقوط سلالة أور الثالثة تحدد التاريخ بحدث مهم واحد تؤثر به سلسلة من السنين، كما كان الحال في تقويم «فتح آيسن».

وهناك صيغة سومرية تقليدية لحساب الزمن نسبة إلى السنوات الثلاث الأولى بعد وقوع حدث هام، ولذا كانت تستخدم كلمة (mu) .. «السنة التي حدث فيها هذا...» و (mu uss) وتعني «سنة بعد وقوع هذا...» و - mu - us - bi - sa سنة بعد سنة بعد وقوع هذا... لقد ترك السومريون تأثيراً عميقاً على التقاويم التاريخية والمصطلحات الزمانية البابلية^(٢٠).

وابتداءً من العصر الكاشي انتشرت في بابل صيغة لتأريخ الأحداث بسنوات حكم الملوك. ومن الأمثلة الشائعة في الوثائق الحديثة نسبياً: «اليوم الخامس والعشرين، شهر ايلول، العام الرابع عشر من حكم فلان». وترجع النماذج الأولى لهذا التقويم إلى عهد الملك سرجون، أو قبل ذلك. وتحتوي الكثير من الألواح الطينية المكتشفة في لجش ومدن عصر الملوك (اي- نانا توم الأول. (٢٤٥٠ ق.م.) و لوكالوندا، وأوروكاجينا (٢٤٠٠ ق.م.) في نهاية النص على رموز مسمارية شاقولية يمتد في أسفلها خط أفقي. ويمكن الافتراض أن هذا يشير إلى سنة حكم الملك الوارد ذكره في الجدول^(٢١).

♦♦ يمتد العصر الكاشي من ١٧٠٠ إلى ١١٥٧ ق.م.

♦ تبدأ فترة حكم سلالة أور الثالثة عام ٢١١٢ ق.م. وأول ملوك هذه السلالة هو أور-نمو.

♦ أما آخر ملوكها فكان آبي-سين (٢٠٢٨-٢٠٠٤ ق.م.).

تشكل السنة الأولى من وجود الملك في الحكم سنة «تقويمية كاملة» من الحكم. وتسمى الفترة المحصورة بين لحظة اعتلاء الملك العرش وعيد رأس السنة بـ *sarrûti* (بداية الحكم)، ولا تدخل هذه الفترة في حساب سنوات الحكم، وذلك لتقادي تعقيد عملية حساب السنين.

أما في آشور فقد كان التقويم في العصر الآشوري القديم يتم حسب «الأيونيم»^{٢٠}. ونذكر على سبيل المثال: «شهر تمارتو، اليوم العاشر، أبونيم شا-حدد- نينو». وليس من المستبعد أنهم كانوا يختارون الأيونيم من الموائل المشهورة، ويضمنها العائلة المالكة، عن طريق القرعة. ففي ختم يعود تاريخه إلى عهد شيلمنصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م.) ورد نص يقول «في السنة الحادية والثلاثين من حكمه أجريت القرعة بحضور الآلهة وأصبح أيونيم للمرة الثانية». لكن يبدو أن القرعة في ذلك العهد تحولت إلى إجراء شكلي فارغ. وإلا من الصعب أن نفهم كيف كان الملك يصبح أيونيم في أول سنة من الحكم، ثم ينتقل اللقب إلى قائد الجيش، ومن بعده إلى منادي القصر، وهلمجراً.

في نهاية الألف الثاني ابتدأ حساب الزمن في آشور على أساس سنوات حكم الملوك. ويمكن ملاحظة التقويمين في آن واحد في الأختام والوثائق الرسمية. نقرأ عند شيلمنصر مايلي: «في السنة الثامنة عشرة من الحكم اجتزت نهر الفرات للمرة السادسة عشرة»^(٢١).

كانت قوائم الأيونيم و «قوائم الملوك» مع فترة حكم كل ملك تشكل أساساً متيناً لوضع الجداول التاريخية من قبل الكتبة الآشوريين والبابليين. لكنهم لم يستخدموا ذلك إلا نادراً. وعند اعتماد مثل هذا النظام التقويمي سيصبح من الصعب تسمية السنين القادمة (من يا ترى يعرف كم سنة سيعيش الملك، ومن سيصبح أيونيم بعد خمس أو عشر سنوات)^(٢٢). ولكن من الغريب أن أحداث الماضي هي الأخرى لم تؤرخ بدقة. إننا لم نلاحظ حادثة بعيدة نوعاً ما مؤرخة بصيغة: «خلال أيونيم فلان» أو «في السنة كذا، من حكم فلان...». ويمكن استثناء وثائق العصر البابلي الحديث^{٢٣} والعصر الفارسي^(٢٤).

♦ الأيونيم - الشخص الذي تسمى باسمه القبيلة أو البلد، ومن كان اسمه وثيق الصلة بشيء ما بحيث يصبح اسمه رمزاً لذلك الشيء.

♦ - العصر البابلي الحديث (٦٢٧-٥٣٩ ق.م). من أشهر ملوكه نبوخذ نصر وابنه نبوخذ نصر وينتهي هذا العصر باستيلاء كورش على بابل.

♦ - العصر الفارسي الأخميني في العراق (٥٣٩-٣٣١ ق.م). ينتهي هذا العهد بفتح الاسكندر الكبير للعراق عام ٣٣١ ق.م.

ولكننا حتى في وثائق هذين العصرين نلاحظ ان الحديث يدور عن الأحداث التي لم يمض عليها أكثر من عشرين سنة، أي الأحداث التي مازالت تعيش في ذاكرة الأحياء. ونادراً ما تصادفنا صيغة من قبيل «منذ كذا سنة» أو «بعد كذا سنة»^(٢٥). إلا ان النصوص «التاريخية» تمكس بعض المحاولات التي تمت لاعتماد تواريخ دقيقة نوعاً ما لأحداث الماضي، إلا أن هذه المحاولات كانت نادرة جداً وغير موفقة^(٢٦).

كان البابليون والآشوريون يقدمون تواريخ ملموسة للقضايا المتعلقة بالحياة اليومية وكل ما يرتبط بالخطط، والأحداث والظواهر الحديثة، ويضمنها الحسابات الفلكية (اليوم، والشهر، وغالباً السنة أيضاً). في حين كانوا في القضايا الأخرى يكفون بصيغ عامة من قبيل: ana umi mahri - في الأيام المقبلة، و ana umisa uhuru - في أيام الخروج (والنص العرفي لهذه الصيغة في الأيام التي تتأخر)، و sa lam abubi - قبل الطوفان^(٢٧) وصيغة ina umi pani - في الأيام السابقة (والنص العرفي - في أيام الوجه) و ina sarrani abbéia - في عهد أسلافي الملوك، وغير ذلك. واستخدم البابليون والآشوريون حساباً سلالياً بسيطاً للزمن مثل «جدي الخامس».

وحاول سُمسي حدد الأول (١٧٤٩ - ١٧٢٧ ق.م.) أن يحدد موقعه في التأريخ العام للبلاد، فباشر بحساب الزمن على أساس الأجيال المتعاقبة «منذ نهاية أكد وحتى عهدي، وحتى فتح نورجو مضت سبعة أجيال»^(٢٨).

لحساب الزمن على أساس حكم الملوك ميزة سياسية هامة. لقد حافظ الحكم الملكي في بلاد الرافدين، حتى مرحلة متأخرة، على طابعه القدسي، مع كل ما يترتب على ذلك من نتائج. فعلى السمات الذاتية لملك، وحسناته وسيئاته، وإصلاحاته كان يتوقف كل شيء: النجاح أو الفشل في المجال السياسي والمناخ، والفلة، وحياة البلاد بأمرها. «خلال حكم سيدي الملك رفع شأن آلهة الأرض والسماء والشيوخ يرقصون، والشباب يقنون، البنات والنساء يعملن بمرح ويستمتعن. يولد الأبناء والبنات. لقد وهب سيدي الملك الحياة لمن حكم عليه بالموت بسبب خطاياهم. أنت حررت من كان يقبع في الظلمة سنوات طوال، وأولئك الذين مرضوا وشقوا. شبع الجياع، وشرب الظالمون واكتسى العراة بالثياب»^(٢٩).

لا بد أن القارئ المعاصر سيقول بأن المؤلف كان يتزلف الى الملك ويتملقه كثيراً. ولكننا نظن أن القدامى لم يجدوا في ذلك مبالغة كبيرة. هاهو آشور

بانيبال يدون الواقعة التالية: «عندما أجلسني آشور، وسين، وشمش بعطف على عرش أبي، والذي أنا، سكب حدد أمطاره، وفتحت ايا ينابيعها، فارتفعت السنابل خمسة مرافق، وأصبح النصب أطول بـ ٦/٥ مرفق. الغلة جيدة والمروج زاهية مخضرة دوماً، والبساتين وافر الثمار، والبقر ساكن عند الولادة. في عهدي راجت الزينة، وفي سنواتي تراكمت الثروة».

يبدو الزمن هنا مصبوغاً بشخصية الملك. أما نظام التقويم يحد ذاته فقد ساعد على تَم شمل الشعب حول العاهل الحاكم، وريط النشاط اليومي للرعية بحياة حاكمها. وسينعكس في التقويم المستخدم في المدينة إخلاص أو خيانة هذه المدينة أو تلك، وقبولها للقوانين أو رفض هذه القوانين من قبل بعض الأدياء ومغتصبي السلطة. فالملك المعزول يبدأ فوراً بإدخال تقويم جديد، ويباشر بوضع تاريخ جديد في المناطق الموالية له ابتداءً من أول حكمه. وهذا ما حصل في بابل بعد إنتفاضة أراضني (نبوخذ نصر الرابع): فالوثائق الصادرة خلال الفترة المحصورة بين شهر آب (أغسطس) وتشرين الثاني (نوفمبر) من عام ٥٢١ قبل الميلاد كانت مؤرخة بحكمه، ولكن بعد قمع الانتفاضة وضع تعداداً للسنتين حسب سنوات حكم داريا. وتكرر الأمر خلال إنتفاضة بيل شيماني في شهر آب (أغسطس) من عام ٤٨٢ قبل الميلاد وفي عهد شمش ريب في ايلول (سبتمبر) عام ٤٨٢ قبل الميلاد^(٣٠). ومن خلال هذه الوثائق المؤرخة نستطيع الحكم على طبيعة الصراع الذي كان قائماً بين ملوك بابل^(٣١).

وهكذا، فالزمن البابلي كان يتميز بخصوصية نوعية. ويفضل ذلك فان التاريخ المثبت على رسالة، أو على أي سند لقرض يمكن، بصيغة أو بأخرى، أن يصبح وثيقة سياسية.

كل هذا يؤكد صحة الرأي المشار اليه آنفاً، ألا وهو أن البابليين كانوا يعون الزمن بالارتباط الوثيق مع تيار الأحداث وسلسلة الأنساب.

ومن السمات المهمة الأخرى للمفهوم البابلي عن الزمن هر طابعه «الخطي»، ويقصد بذلك انعدام الدورية الواضحة في مسيرة الزمن. ويبدو ان فكرة الدورية، فكرة الخلق المتكرر بلا نهاية (الوجود - هلاك العالم) كانت غريبة على البابليين^(٣٢). ولم يكتشف حتى الآن أي نص يمكن أن يشير الى

♦ آشور وسين وشمش- من آلهة البابليين العظام.

فكرة الدورية، على غرار ماكان عند الهنود القدامى. ويتحدد نشوء وتطور الكون وفق الصيغة البابلية بأحداث هامة مثل ولادة الآلهة، وخلق العالم، وخلق الانسان، ونزول الحكم من السماء، والطقوفان. ويبدو ان الزمن في الفترة المحصورة بين هذه الأحداث الجسم بالنسبة للبابلي يختلف جذرياً بنوعيته وطبيعته.

يمتاز الزمن عند البابليين أيضاً بعدم تجانسه. وهذه السمة هي النتيجة المباشرة لملموسية الزمن البابلي: لا يتجسد الزمن في الوعي الاجتماعي كفترة من الوقت، بل يتوقف كثيراً على الشيء الذي يملأه: ان التفكير الأسطوري لا يعرف الزمن كفترة متجانسة، أو تتابع لحظات متجانسة نوعياً... فالانسان القديم لم يميز بين مفهوم الزمن والشعور بالزمن^(٣٢). لذلك فان الزمن الاجتماعي أيضاً، كما هو الحال مع الزمن النفسي الجزئي للفرد، يبقى غير متجانس وغير قابل للقسمه الى وحدات زمنية مستوية القيمة (ونؤكد هنا ليست «متساوية» بل متساوية القيمة كماً).

لقد ظلت أيام السنة في بابل وآشور تصنف الى أيام ملائمة (موفقة) وأيام غير ملائمة (غير موفقة) حتى نهاية الدولة الرسمية. من الأيام الملائمة: السادس من آب والثامن والثالث عشر من تشرين، والحادي عشر والرابع والعشرون والسابع والعشرون من تيبث... الخ^(٣٤). وما كان يسمح به (وأحياناً ينصح القيام به) في يوم معين، كان يمنع منعاً باتاً في أيام أخرى. وكانت هذه الإرشادات تخص جهاز الحكم وأنشطته بالدرجة الأولى، غير ان الكثير منها كان يسري على المواطنين البسطاء أيضاً. وقد اكتشفت نصوص تتحدث عن ميزات كل يوم من أيام السنة، مع ذكر الارشادات الضرورية: في اليوم الفلاني يجب القيام بالطقوس الفلانية، وهذا اليوم يصلح لانجاز مايلي، وغير ملائم لانجاز الأعمال التالية، وغير ذلك^(٣٥). لم تكن هذه البيانات مجرد أمنيات، بل كانت وحسب بعض المصادر، تحدد الى درجة كبيرة تصرفات وسلوك الأهدمين^(٣٦). فالكثير من الوثائق الملكية تطفح بالاشارات الى ان الحملات العسكرية ومراسيم البناء قد بدأت في الأيام الملائمة. لقد كانت مراسيم تنويع الملك في بابل ومصر تؤجل الى ان تصبح البداية الجديدة للدورة الطبيعية نقطة انطلاق موفقة للحكم الجديد.. لقد كان الملك في بابل يبدأ حكمه في رأس السنة الجديدة. وفي هذا الوقت أيضاً تنار المعابد الجديدة^(٣٧).

ويعتقد أن الزمن كان يقيّم بدرجات متفاوتة هي الليل والنهار. وتخص بعض القوانين، التي ترقى إلى القرن العشرين قبل الميلاد، على أن الجريمة التي تحدث في النهار تكون عقوبتها الغرامة، في حين يكون الموت عقاباً لنفس الجريمة فيما لو اقترفت في الليل.^(٣٨)

وهكذا، فبالرغم من أن الأيام المختلفة كانت تقسم إلى نفس الوحدات الزمنية (الساعة الإضافية مثلاً) إلا أن هذه الأيام، والأعياد على الخصوص، لم تكن متماثلة من ناحية الجوهر.

لا بد أن نشير إلى ظاهرة أخرى تتعلق بالزمن البابلي: يلاحظ أن العنصر الخيالي (الفتنزي) في النصوص القديمة يزداد كلما توغلنا في أعماق التاريخ. وتحتل «قائمة الملوك» أهمية استثنائية في هذا المجال. أن «قائمة الملوك» السومرية تدهش القارئ بطول فترة حكم ملك من الملوك الذين حكموا قبل الطوفان^(٣٩). فبعد أن «نزل الحكم من السماء» أصبحت أريدو* مركزاً للحكم. وحكم ألوليم في أريدو ٢٨٨٠٠ سنة، وامتد حكم الألجار ٣٦٠٠٠ سنة. وحكم البلاد ملكان آخرين مدة ٦٤٨٠٠ سنة. وبعد أن هجرت أريدو انتقل الحكم إلى مدينة باد-تييرا*، حيث حكم اينمين لوانا مدة ٤٢٢٠٠ سنة. وتخص قائمة قديمة أن عدد الملوك الذين حكموا في عهد ما قبل الطوفان بلغ ثمانية حكموا في خمس مدن لمدة ٢٤١٢٠٠ سنة***.

بعد الطوفان تقلصت فترة حكم كل ملك بدرجة ملحوظة، ومع ذلك ظلت طويلة جداً. «بعد الطوفان نزل الحكم من السماء من جديد، وأصبحت كيش مركزاً للحكم. وفي كيش قاد جاور البلاد ١٢٠٠ سنة». أخذت فترة حكم الملك تتقلص بالتدريج، بالرغم من أن هذا التقلص لم يكن طردياً على طول الخط. وابتداء من السلالة الثامنة بعد الطوفان أصبحت فترات الحكم مقبولة ومقاربة للحقيقة، عدا بعض الحالات الشاذة (سادرة^(٤٠)).

ويلاحظ في التوراة ما يشبه ويوازي هذا التصور عن الأعمار الطويلة غير

* أريدو- هي أبو شهرين الآن وتقع إلى الجنوب الغربي من أور (العراق) بنحو ٢٥ كم.

*** مدينة باد- تييرا: لم يحدد موقعها حتى الآن.

*** المدن الثلاثة الأخرى التي حكمت فيها سلالات ما قبل الطوفان هي: سبار (يمتد أنها أبو حبة الواقعة بالقرب من اليوسفية- بالقرب من بغداد، و مدينة شروباك (تل خارة هي منطقة الوركاء) وهي مدينة «أوتو-بشتيم» بطل الطوفان السومري، ومدينة كرت (يمتد أنها في منطقة الحسينية في محافظة واسط؛ جنوب العراق).

المقبولة. لقد عاش آدم ٩٣٠ سنة ونوح ٩٥٠ سنة. ونلاحظ في التوراة (كما هو الحال مع «قائمة الملوك» السومرية) ان الرسل الذين جاؤا بعد الطوفان عاشوا فترات أقصر بكثير: لقد عاش ابراهيم ١٧٥ سنة واسحاق ١٣٠ سنة. ليس من السهل اعطاء تفسير لظاهرة «العمر الطويل» خاصة بالنسبة للملوك الذين حكموا قبل الطوفان، والملوك الذين عاشوا في المراحل الأولى من عهد ما بعد الطوفان. قد يكون لهذه الأرقام معنى رمزي خفي. يضاف الى ذلك اعتقاد القدامى بان قوانين أخرى كانت تفعل فعلها في العصور الغابرة التي سبقت عصرهم: «لم يكن الناس كما نحن، وأيامهم ليست كهذه الأيام»^(٤١). وجددير بالذكر ان الاوربيين لم يتخلوا عن وجهة نظر التوراة الا منذ فترة قصيرة قريبة نسبياً. حتى في القرن السابع عشر نجد ان المؤرخ الروسي المعروف ت. تاتشيف يكتب في مؤلفه «حكاية عن المامونث» مايلي: «كان عمر الانسان يمتد أكثر من ٩٠٠ سنة، ويساعده على ذلك وفرة الخيرات والطعام والدفع الذي كان يناله قبل تنفيذ عقاب الرب القاسي والعدل جراء ما اقترف البشر من خطايا»^(٤٢).

ومن الطريف ان فترات حكم الملوك السومريين قبل الطوفان تقبل القسمة على الرقم ٢٦٠: كان اليوم عهد ذاك كما هي سنتنا الآن. ويرى البعض لو قسمت الأرقام الواردة في «قائمة الملوك» السومرية على المعاملات التالية لحصلنا على أرقام معقولة لفترات حكم ملوك السلالات الأولى من عهد «ما بعد الطوفان»: تقسم فترة حكم ملوك السلالة الأولى في كيش على الرقم ٦٠، والسلالة الثانية والثالثة على الرقم ١٠، وفترة حكم ملوك السلالة الأولى في اوروك على الرقم^(٤٣). قد يبدو هذا الأسلوب شكلياً نوعاً ما، ومع ذلك فهو يعطي نتائج مرضية من الناحية الرياضية البحتة. ويحتمل أيضاً ان هذه «المعاملات الزمانية» كانت موجودة بالفعل وتخفي خلفها تباين وجهات نظر البابليين حول درجة قدسية هذه السلالة أو تلك وفترة حكمها.

هنا يبرز سؤال هام حول سعة انتشارفرضية «التاريخ القديم» التي بنيت عليها «قائمة الملوك» السومرية. ليس هناك أي شك في ان القائمة كانت بدعة شلة صغيرة من العلماء الماملين في ظروف معينة، أي كانوا يخضعون

♦ حول هذا الموضوع وحول الأساس السيتني عند السومريين يمكن الرجوع إلى كتاب جورج سارنون: «تاريخ العلم» الجزء الأول، ص ١٦٧-١٦٩، ترجمة مجموعة من العلماء بإشراف ابراهيم بيومي منكون وغيره، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.

لتأثير ضغط ومتطلبات أوضاع ملموسة، من بينها الظروف السياسية القائمة. وما الاختلاف في أسلوب تحرير «القوائم» الا دليل على تنوع الظروف والمتطلبات^(٤٤). لقد ترك التنافس السياسي والثقافي بين المدن (بمعنى تأكيد أولوية المدن ووجود خلافة متواصلة منذ القدم) أثره حتى على نشوء «معضلات» أكاديمية بصفة لتأريخ المدن والملوك في عهد ما قبل الطوفان^(٤٥). مع ذلك لا يمكن الادعاء بأن «قوائم الملوك» كانت مجرد تأملات اسكولاستيكية (اعلامية) لمجموعة من العلماء. وليس هناك مجرد شك في ان هذه القوائم قد صيغت على أسس روايات تاريخية، أي اعتمدت المعلومات والتصورات السائدة عن الماضي، والتي كانت كامنة في الوعي الاجتماعي، في ذاكرة الشعب^(٤٦). ومن «خزين» الذكريات هذا كان العلماء ومؤلفو النصوص الأسطورية والأدبية يستلهمون معلوماتهم ورواياتهم. ويبدو انهم أخذوا من الموروث الشعبي مادة المعتقدات الشائمة ثم منحوها صيغة فكرية وشكلاً ملموساً، وأعادوها الى الوعي الشعبي من جديد. ونعتقد ان «قائمة الملوك» السومرية قد دوت المعتقدات الشعبية وتصورات السومريين والبابليين عن ماضيهم الغابر، ثم حورت وعدلت بهذه الطريقة أو تلك وحسب الظروف الملموسة. وبالنظر للانطواء الذاتي للوعي القديم فقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون الى ماضيهم بكونه ماضي الجنس البشري بأسره، معتقدين بأنه الامتداد المباشر لعملية كونية^(٤٧).

يمكن ان نميز في الماضي بين ثلاثة أنواع من الزمن (حسب تصور البابليين): الزمن التاريخي، والزمن «المحيطي» والزمن الأسطوري. الزمن التاريخي هو الماضي، الذي يتذكر عنه الشعب بيانات موثوقة نسبياً، واليه تقود خيوط السلالات الملكية. انه الزمن الذي كان يدرك بنفس الدرجة نوعاً ما، التي يدرك بها الزمن الذي كانوا يعيشون فيه. والزمن «المحيطي» هو الزمن الماضي الذي يقف عند حدود الذاكرة الاجتماعية (بالقرب من المحيط). الذكريات عن هذا الزمن ضبابية مشوشة، ولا يستطيع الناس تصور تتابع الأحداث والعلاقة بينها تصوراً جيداً. زمن المعجزات الخارقة وغير المألوفة، زمن ابطال الملاحم والحضارات. أما الزمن الأسطوري فهو الزمن الذي يقع خارج محيط الذاكرة الشعبية، انه زمن الالهة: من الصعب هنا تحديد ما إذا كانت هذه الحادثة قد وقعت قبل الحادثة الأخرى. ان الأحداث في هذا الزمن تسبح في هلام - ويتعبير أدق - تقع خارج الزمن^(٤٨).

يمكن تقسيم التاريخ البابلي الى المراحل التالية: الزمن التاريخي -يشغل الفترة المتأخرة من عهد «مابعد الطوفان» وحتى السلالة التاسعة حسب «قائمة الملوك» السومرية. والزمن «المحيطي» من السلالة السابعة بعد الطوفان وحتى موعد «نزل الحكم من السماء» لأول مرة. وأخيراً الزمن الأسطوري، الذي يمتد من موعد «نزل الحكم من السماء» لأول مرة وحتى أعماق التاريخ، حتى خلق الانسان والعالم وولادة الالهة، وقبل ذلك. انه بالطبع تقسيم رمزي ليس الا. ولا بد من الاشارة الى ان «قائمة الملوك» السومرية تمثل على الأقل اسلوبين في صياغة النقاويم اسلوب اور - اوروك، ابتداء من منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كانت السنين تحسب وفق الأحداث، ولهذا جاءت فترات حكم الملوك مقاربة للواقع، واسلوب كيش حيث كان حساب السنين يتم وفق الأجيال المتعاقبة. وجاءت نتائج هذا الأسلوب بميدة عن الواقع.

يشير سبائدل الى ان البابليين ركزوا إهتمامهم على خمسة معالم هامة في التاريخ وأبرزوها؛ وهي: بدء الحضارة، والطوفان، والأزمة في عهد اثينا، والمنافسة بين كيش وأور في عهد آجا وجلجامش، وفترة حكم سرجون. ولكننا نعتقد ان تبرز الحدثين الثالث والرابع واعتبارهما من اللحظات الجوهرية التي رسخت في وعي البابليين لأمر مشكوك فيه. ونعتقد ان فترة حكم السلالات الأكديّة التي حظيت بتقدير البابليين والاشوريين جديدة بأن تبرز كمرحلة «تأريخية» وفق المفهوم المشار اليه.

بؤدنا ان ننهي هذا الفصل بوضع ملاحظات عن الطوفان البابلي وتصور البابليين لزمن حدوثه. نعتقد ان الرواية السومرية البابلية عن الطوفان ترتبط بحدث واقعي^(٤٩). بغض النظر عما اذا كان هذا الحدث وقع في العهد السومري أو العهد العبيدي، كما يعتقد السير ليونارد وولي، أو في عهد السلالات اللاحقة -حسب الأدلة التاريخية من كيش، وأوروك، ولجش. لقد نتج عن الطوفان (أو مجموعة الفيضانات خراب شامل، وأسفر عن تحلل المجتمع بصورة مؤقتة. ولذلك فان الازدهار والرفاهية في عهد ما قبل الطوفان اتخذاً طابعاً مضخماً في ذاكرة أولئك الذين وقعت على عاتقهم مهمة اعادة تنظيم الحياة، وبناء المعابد والمدن، وشق القنوات. وقد اكتسبت الصورة الوائناً براقة أكثر لدى الأجيال اللاحقة... ويبدو ان شيئاً من هذا القبيل يرافق للتفصيل عن الطوفان البابلي وأساطير مختلف الشعوب التي تتحدث عن الطوفان يمكن

الهزات الاجتماعية الكبرى (لنتذكر على سبيل المثال الروايات الشائعة عن الحياة «قبل الحرب» و«قبل الثورة» وغير ذلك). لقد كتب عن الطوفان البابلي الكثير* من الدراسات^(٥٠).

ان أزمة ما قبل الطوفان محاطة بهالة من السرية والقدسية لدى سكان بلاد الرافدين القديمة. لقد كان ذلك زمن الآلهة، زمن الأبطال والحكام المؤهلين. فأصبح تعبير «قبل الطوفان» شيئاً مقدساً^(٥١).

عند التطرق الى سمات التصور البابلي عن الزمن لا بد من الإشارة الى ان معطيات اللغة تدل على ان التصور عن الامتداد والآمد قد نشأ عند البابليين عن طريق استعارة الامتداد المكاني. لقد كان الزمن يفهم عن وعي أو عن غير وعي كمكان محدد خاص^(٥٢). ويدل على ذلك استخدام الأفعال التي تعكس الحركة في الفضاء للتعبير عن سير الظواهر الزمانية.

لقد كان لتصوير الزمن كشيء ما يشبه المكان أهميته الكبيرة، اذ بدون ذلك ما كان بوسع الزمن ان يكتسب «متانته» المعروفة^(٥٣). وفق هذا التصور للزمن يتماثل الماضي والمستقبل مع المكان الموجود خارج حدود المجال المرئي: ليكن هو غير منظور، لكنه موجود بالفعل. بهذه الصورة يحافظ الماضي على ما يشبه الوجود، «بعد الوجود»، والمستقبل -يسبق الوجود، انه جاهز ويتنظر ساعة ظهوره. من هنا تأتي إمكانية التنبؤ بالمستقبل بقراءة الغيب، واستمرارية الوجود بعد الموت وغير ذلك.

إن الفكرة التي أشرنا إليها عن «متانة» الزمن ليست بتلك الدرجة من السذاجة التي قد تبدو للقارئ. فتحن نعمل ما يشبه ذلك مع حاضرنأ. ان زمننا الحاضر عبارة عن عرف رمزي لفوي وتمبيري. فالحاضر، وعلى وجه الدقة-لحظتي تكون بداية الكلمة في الماضي، اما نهايتها فهي في المستقبل. الحاضر لمحة خاطفة، وكأنه لم يوجد قط، ولكن في نفس الوقت لا وجود لغيره على الإطلاق. هذا لم يعد موجوداً، وذلك لم يوجد بعد. ومع ذلك فاننا بمختلف الحيل نمنح اللمحة الخاطفة امتداداً ما، ونمدنها أحياناً الى بضع سنوات وحتى بضعة عقود، ونمنحها وحدة ما، فتجعلها متينة ومتماسكة.

لقد كان المجتمع البابلي يمجّد ماضيه تمجيداً عالياً. وأسباب مثل هذا التقييم للماضي متنوعة ومعقدة جداً. وقد يكمن السبب في التفسير البسيط الرجوع إلى كتاب كوندرا توف: «الطوفان العظيم بين الواقع والأساطير» ترجمة د. عدنان عاكف، دار وهران، ١٩٨٦.

التالي: من خلال تجارب الحياة اقتنع الناس بضرورة تجنب التغييرات الجدية ووجهوا النشاط الاجتماعي الى ما هو مألوف، الى التجارب الناجحة والنشاطات المجرية، الخالية من المجازفة. كان تصرف الفرد موجهاً في الأساس نحو تكرار التصرف والحركات التي زكّتها التقاليد، نحو كل ما كان يفعله الكبار والأجداد، نحو ما يتقود في نهاية الأمر الى النظم والقواعد المحددة من قبل الآلهة. ان التكرار المستمر للسلوك والتصرفات، التي تنسب الى المثل الالهية، تربط الناس بالالهة وتمنحهم وتمنح تصرفاتهم صبغة واقعية، ويكتسب النشاط الانساني والحياة الانتاجية والاجتماعية والمائلية مفزى ومصداقية، لأنها تساهم في الطقوس المقدسة التي رسخت في «الزمن الأول»^(٥٤).

ومهما يكن من أمر فإن كلمتي «قديم» و «جديد» كانتا مترادفتين تقريباً في المجتمع التقليدي القديم. فالقدم ضمانة للخير. لذلك غالباً ما يكتسب التجديد لبوساً قديماً. وكانت الأفكار الجديدة تطرح بمثابة عودة الى الهموم والتقاليد القديمة. لقد كان الماضي هو المثل الأعلى في كل شيء وكان يُمثل دائماً أمام الانسان القديم.

لقد كان البابليون متجهين، من الناحية النفسية، نحو الماضي، مثلهم في ذلك مثل السومريين. ولئن كان التطلع نحو المستقبل عند الانسان المعاصر يعني «النظر الى الأمام» فإن السومري أو البابلي كان يرى الماضي عندما ينظر الى الأمام. فالمستقبل يقف وراء ظهره. معطيات اللغة تؤكد ذلك. الماضي في اللغة الأكديّة هو umtpani (أيام الوجه أو الأمام). وكلمة المستقبل ahratu تتألف من الجذر hr الذي يعني «يكون في الخلف». وتعني كلمة ahart «الأجيال» أيضاً. ثم هناك الكلمة التي تتألف من الجذر wrk، الذي يعني (يتحرك من الخلف): arku (w) تعني «الجانب العكسي، والخلف، والأخير، والمقبل، وبعد، وفي الخلف»^(٥٥).

لقد كان التوجه نحو الماضي من سمات حضارات العصور القديمة والقرون الوسطى. ان الانعطاف النفسي «وجهك نحو المستقبل» لم يبدأ، كما نعتقد، الا في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وعندها بدأ إهتمام الناس الأساسي يتحول من الماضي نحو المستقبل. بيد ان هذا الانعطاف لم يكتمل الا في العصر الحديث.

وهكذا، عاش البابلي متطلعاً نحو المستقبل، ويزن الوقت ، ويعد له الأرقام

حسب الأجيال التي مرت أو سنوات حكم الملوك. لقد كان تصوّره وإدراكه للزمن يختلف جذرياً عن مفهوم الاوربي المعاصر، الذي تأثر كثيراً بالعلوم الدقيقة في العصر الحديث. وقد يصعب وصف الزمن البابلي بأنه «زمن منفصل»، حيث (لا توجد أحداث -لا يوجد زمن). ولكن هذا الزمن كان مادياً بحتاً -فهو (أي الزمن) ليس مجرد إمتداد، بل تيار الأحداث وسلسلة الأجيال. ان لغة العلم وعلم الفلك البابليين كانت خالية من مصطلح خاص بالزمن، بالرغم من افتراضنا بأن العلماء كانوا يدركون الزمن فهماً يختلف عن فهم الشعب أي الرعاة والمزارعين والمواطنين الآخرين. وفي ظل مثل هذا المفهوم كان من الأفضل عدم استخدام مصطلح «الزمن» وان نتحدث فقط عن «المستقبل» و «الحاضر» و «الماضي».

والماضي لم يكن عند البابلي مجرد هوة من الأرقام، كآلاف السنين والقرون، بل أحداثاً ملموسة محددة ومآثر السلف وحياتهم^(٥٦). ونفس الشيء يمكن ان يقال عن المستقبل. لم يكن المستقبل سنين مجردة مثل سنة ١٩٨٤ وسنة ٢٠٠١...الخ. بل شيئاً ، لابد ان يحدث، انه التطور اللاحق وفق مارسمته الآلهة، والالتزام بتنفيذ الأوامر والمشئة الالهية^(٥٧). والمستقبل بالنسبة للبابلي ليس كل خزين الاحتمالات التي يمكن ان يتحقق منها شيء ما، بل ماسوف يكون فيما بعد، ومن ثم يصبح «الماضي» بعد مرور فترة من الوقت. ووفق هذا المعنى يمكن ان نعرف المستقبل البابلي على انه الماضي الذي لم يحن بعد.

مع مفهوم «الماضي» و «الحاضر» و «المستقبل» يرتبط مفهوم آخر ذو أهمية كبيرة، الا وهو مفهوم «المصير».

كان لدى سكان بلاد الرافدين الكثير من المصطلحات، التي كانت تستخدم للتعبير عن المظاهر المختلفة للمصير. لكننا نعتقد ان تلك التعابير كانت تلعب في وعي البابلي نفس الدور وتقوم بنفس المهمة التي تقوم بها فكرة الزمن في الوعي المعاصر.

نمود مرة أخرى لنؤكد في الختام على السمات الأساسية لمفهوم الزمن البابلي: الملموسة، الامتداد الخطي، عدم التجانس، المتانة، الارتباط بالمكان، والتوجه نحو الماضي.

ليست استنتاجاتنا سوى استنتاجات أولية، بنيت على أساس مادة محدودة نسبياً. فضلاً عن ذلك فاننا لم نتناول جوانب هامة أخرى مهمة من المسألة.

مثل التركيب الزمني في النصوص الملحمية والأدبية و«التأريخية» لم نتطرق أيضاً إلى الزمن في الفن التشكيلي.

ربما سنضطر من خلال دراساتنا اللاحقة إلى إعادة النظر في بعض هذه الاستنتاجات. إن حجم وخصوصية هذه الدراسة يتطلبان مساهمة أكثر من باحث واحد لتجنب الذاتية المفرطة والسهو والقفزات. وسنكون مبرورين لو قدر لبعثنا هذا أن يصبح نقطة انطلاق للنقد اللاحق من قبل الباحثين العاملين في هذا المجال.

الفصل الثاني

مفهوم « المصير » عند البابليين

« أتبع مصيرك »

مثل سومري^(١)

لم يكن للزمن بعد ذاته أهمية لدى سكان بلاد الرافدين. لقد كانت فكرة «المصير»، كما سوف نلاحظ ذلك، تكمن في أساس التصور البابلي عن الحياة وعن كل ما يحدث فيها. فالمصير، وليس الزمن، هو الذي يشكل الصيغة الأهم للوعي، ويواسطته كانت تتشكل لوحة العالم عند سكان تلك البلاد القديمة^(٢). يمكن تعريف مفهوم «المصير» في إطاره العام بأنه «الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات: انها القوة التي لا يمكن ادراكها على الاطلاق، ولها يخضع جميع الناس. ويمكن ان تتجلى هذه القوة بلا ذات»^(٣). الى أي مدى يتطابق المفهوم البابلي مع هذا التعريف؟ كيف كان البابليون يفهمون المصير؟ وكيف كانوا يتصوروه -أهو قوة ذاتية أم قوة بلا ذات؟ وإلى أي حد كانت حياتهم مسيرة؟ هل كانوا يؤمنون بالجبرية الشاملة؟...الخ. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تناول دائرة واسعة من المفاهيم

والمعتقدات التي كانت سائدة في بلاد الرافدين القديمة. قد تبدو بعض هذه المفاهيم والمعتقدات بعيدة عن فكرة «المصير». ولكن عالم القدامى كان منظومة ذاتية لمجموعة من المفاهيم المترابطة ترابطاً دقيقاً، حيث يرتبط كل جزء مع الأجزاء الأخرى، ولا يكتسب معناه النهائي الا بالترباط التام داخل هذه المنظومة^(٤).

قبل كل شيء لابد من الإشارة الى عدم وجود مفهوم شامل للمصير على جميع المستويات -الحياتية واللاهوتية والاسطورية. هكذا يبدو الأمر. لم يكن في هذا الكون قدر أو مصير واحد، بل مجموعة كبيرة من مصائر الأشياء التي يتشكل منها العالم. أي ان المفهوم البابلي القديم كان يمتاز بالتشتت أو «التعددية» إن صح التعبير. لقد كانت هناك مجموعة من المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن مختلف جوانب هذا المفهوم. ومثل هذه «التعددية» ليست حصراً على تصورات البابليين عن المصير، بل نجدها عند الرومان والهلينيين وغيرهم من الشعوب^(٥). ولم يجر التقلب على هذا الاتجاه الا في الأنظمة الفلسفية المتطورة، عند القدرين والجبرين فيما بعد.

سنعتمد في دراستنا هذه على تحليل المصطلح الأهم، والأكثر شيوعاً واستعمالاً ومقارنته مع المصطلحات الأخرى القريبة منه بمفهومها، وتحديد العلاقة بينها وبين بعض الفرضيات الكونية والدينية عند السومريين والبابليين. ومن بين أهم المصطلحات الشائعة يمكن الإشارة الى الكلمة السومرية «نام - تار nam - tar» والتي تقابلها الكلمة الأكديّة «simtu». تترجم الكلمة السومرية بكلمة «مصير» أو «قدر». وتعني كلمة nam- tar مع إله القدر شيئاً ما قريباً من «ملك الموت». والاله (نامتار) يعتبر من الآلهة المهمة المعروفة في عالم الموتى عند البابليين، وهو وزير العالم الأسفل، ورسول الربة أريشيكيجال. بالاضافة الى هذا «النامتار» فان لكل شخص «نامتار» خاص به، هو سيد قدره، ومقرر موته في خاتمة الحياة. ويعتقد ت. ياكوبسن ان مفهوم كلمة «نام تار» تطور على النحو التالي: «هذه الكلمة مثل مصطلح nomen agentis، وقد تعني (لا أحد، أو لا شيء) الذي يقرر المصير. وتشير هذه الصيغة الى الشخص أو الشيء الذي يقرر مصيره: ان nam - tar- mu تعني (ذاك الذي) أو (الشيء الذي) يقرر مصيري. ولكن مصطلح nam- tar قد يعني المصير بالذات. ونعتقد ان الكلمة كانت تستعمل في هذا المعنى أكثر من أي معنى آخر. ويبدو ان الاستعمال الأخير للكلمة نشأ

نتيجة استعمال nam- tar للتعبير عن حدث تثبيت أو تقرير المصير، أي انه المصير في الجوهر^(١١).

لا بد من الإشارة أيضاً الى ان المقطع nam في اللغة السومرية كان يستعمل لاشتقاق الأسماء المجردة، ويكاد يتفق الجميع على ان المقطع هذا كان في بدايته اسم الموصوف (nam)، اي المصير.

لقد بذل العلماء جهوداً كثيرة للكشف عن المعنى الأولي الذي كان يكمن في الكلمة nam. وحاولوا الاستعانة برسم الأديوغرام NAM^(٨). وقد اتفقت الآراء على ان هذا الرسم يمثل طيراً ما. ولكن ماهو هذا الطير، وماهي العلاقة بينه وبين المصير؟ فان كان أ. هاوتون يرى فيه طيراً مفروش الجناحين وهو يوشك ان يبيض^(٩)، فان غوميل يعتقد انه (الرسم) يمثل طير السنونو^(١٠). في حين يجد ج. جيلبرشت فيه طير مائي طويل الرقبة. وبما ان سكان بلاد الرافدين كانوا يتكهنون بالطيور فانهم استخدموا هذا الرمز للتعبير عن مفهوم «المصير»^(١١). ويشير ي. لانسمبرجر الى ان كلمتي «سنونو» و «مصير» من الكلمات المتشابهة لفظياً في اللغة السومرية، ولذلك استخدم السنونو للتعبير عن المصير. ولكن بعد نشر دراسات أ. دايميل اتضح ان هذا الرسم لا يمكن ان يمثل السنونو (على الأقل في بداية نشأته)^(١٢). أضف الى ذلك ان «سنونو» أو أي طير آخر يمثله الرمز NAM يقرأ باللغة السومرية SIM وليس NAM^(١٣). وهكذا فان محاولات تفسير الكلمة من خلال الرسوم وحل رموز الأديوغرام لم تجد نفعاً.

أما ف. ديليج فقد سلك مسلكاً آخر حين قرر الاستعانة بالأدب. لقد فسر هذا الباحث كلمة nam على انها صفة من الفعل na (أي سَمَى، أو منح اسماً) مثل وضع dam الى da + am و tam الى ta + am^(١٤). لكن هذا الاشتقاق قابل للتأويل، مما يفتح الباب أمام الجدل والنقاش. مع ذلك فان العلاقة بين nam و na كانت موجودة بالفعل. وللمقارنة يورد ي. هاويت مثالاً عن اشتقاق الكلمة اللاتينية fatum (قدر) المشتقة من الفعل fari (قال)^(١٥). ومهما يكن من أمر فان المصير والكلمة (أو نطقها) كانا في وعي البابلي والسومري من المفاهيم المترابطة.

لنتوقف قليلاً عند المصطلح الأكدي (simtu) الذي يقابل المصطلح السومري nam (tar). تفيد الكلمة simtu (شيمتو) المعاني التالية: «تقرير»، «الغاية»، «تعيين»، «وصية»، «مصير»، «قدر» و«الموت المكتوب»^(١٦). وقد

اشتقت هذه الكلمة من الفعل samu - وضع، أو حدد، أو عين. وتستعمل الكلمة بالمعنى الذي يدل على الركود (محدد، موضوع)، الا انها تستعمل أيضاً للإشارة الى معنى الفاعل - شيء ماهو الذي يحدد أو هو الذي يضع. ويعتقد ل. كينغ ان هذه الكلمة كانت تفهم أيضاً كفعل (التحديد، الوضع) أي تقرير المصير^(١٧). ولابد من القول ان مثل هذه الازدواجية تكمن في جوهر المفهوم ذاته: فالمصير شيء ما مقرر من قبل شيء ما، أو قوة ما، أو شخص ما. ومن جهة أخرى يتجلى المصير كقوة متحركة ومسيرة للذي تقررته أموره.

ماهي اذن السمة الداخلية لمفهوم المصير البابلي؟ للإجابة عن هذا السؤال لايد من الرجوع الى النصوص التي تتحدث عن المصير. نجد من الناحية العملية ان تقرير «شيمتو - المصير» يرتبط بحدث الاعلان عن الأمر الالهي الذي يحدد شكل وأسلوب، وهدف، وحدود وجود هذه الظاهرة أو تلك. ووفق هذا المفهوم تكون الكلمة البابلية «شيمتو» بمثابة الكلمة الالهية المقررة لـ «طبيعة» الأشياء ويمكن، حسب رأي أولينهييم، مقارنتها بالكلمة الاغريقية "physis"^(١٨). أضف الى ذلك ان تسمية الشيء باسمه وتقرير مصيره (وهو نفس الشيء تقريباً) يعني خلق هذا الشيء، ودعوة المسمى ليكون. الشيء غير موجود، مادام بلا اسم، ومادام لم يتقرر مصيره. وهذا ما تقولهُ الملحمة السومرية المشهورة: «عندما في الأعالي لم تكن السماء قد سُميت، وفي الأسفل لم تسم الأرض باسمها... قبل ان يظهر الآلهة الآخرون للوجود، قبل ان تسمى الأسماء، وتحدد الأقدار...».

آنذاك لم يكن اي شيء، سوى الفوضى المائية المختلطة. لكل شيء مصيره في هذا الكون؛ للآلهة وللشعر، ولكل ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، لكل شيء على الاطلاق. ومصير الإله يقرر دوره (مجال نشاطه) وعظمته وموقعه في مجمع الآلهة. إله كلف بخلق أشكال القوالب لصناعة الأجر، والآخر تقرر ان يكون إله الشمس... كانت الظواهر الطبيعية تفهم بكونها استعراضاً لنشاط هذا الإله أو ذاك؛ وكان مصير كل ظاهرة من الظواهر يبدو وكأنه مصير الإله نفسه. فطبيعة الرعد كانت بمثابة مصير الإله حدد. أما المؤسسات الاجتماعية فكان لكل منها مصيرها المحدد، أي موقعها في حياة المجتمع وشكل كينونتها. ومن أفضل الأمثلة التي يمكن ان توضح ذلك هو المفهوم السومري للحكم الملكي (nam - lugal) والذي يعني حرفياً «مصير الملك». ويشتمل هذا المفهوم على مجموعة السمات والأدوار

التي تميز الحكم الملكي.

وكان لدى سكان بلاد الرافدين مفهوم آخر هو «الانسانية» أو «المحب للانسانية» (الكلمة السومرية num-tu-ulu) والكلمة الأكديّة amelu tu. وترجم هذه الكلمة أحياناً بمعنى «الإنساني»^(١٩). لكننا نعتقد ان معنى هذه الكلمة أوسع من هذا بكثير: ففي معظم الحالات (عدا بعض الحالات الاستثنائية) يفهم من الكلمة السومرية ليس «محب الانسانية»، بل «نصيب البشر» من كل ما يمكن ان يحدث للإنسان في هذه الحياة- مثل الولادة والزواج، وأنجاب الأطفال، والثروة، والعمل، والعذاب، والشيخوخة والموت. ومن «نصيب البشر» العام الكامن يتحدد لكل انسان نصيبه الخاص به من الأحداث اليومية والدنيوية، ومن الأحزان والمسرّات... الخ. ان المصير البابلي «شميتو» هو كل ماكتب للإنسان في هذه الحياة، إضافة للموت الذي سوف يضع حداً لوجوده «هنا». ان تعبير ana simti alaku أي «يذهب الى المصير» يعني «يموت».

ان المصير الفردي «شميتو» مثل «نام تار»، ويمكن مقارنتهما أيضاً مع is-taru، أي «أحد التوأمين»، وهو أحد الأرواح الخارجية التي ترافق الانسان (انظر لاحقاً). ويمتد أ. أوبيكتهيم^(٢٠). ان باستطاعتنا العثور على مايشبه ذلك عند الهلننيين والعرب القدامى. انها العناية عند عرب الجاهلية^{*}، التي كانت متسترة تحتظر اللقاء، والتي تعني الموت لهذا الانسان، وتذكر بالجنّي الاغريقي ik، الذي يرافق كل انسان منذ لحظة موته^(٢١)، عند ذلك يظهر أمام الانسان لأول مرة مبشراً بالموت.

وهكذا، فالمصير جوهر كل شيء وكل انسان وهو مستقبله المقدر من قبل الالهة. ولكن من الذي يقرر المصير؟ لا يوجد عند الباحثين جواب موحد على هذا السؤال، ويبدو انه لم يكن موجوداً عند البابليين أنفسهم. نجد من جهة أن

♦ يعتقد أن كلمة (منية) كلمة سامية مشتركة، وردت في أغلب لهجات الشعوب والقبائل السامية. ويرى البعض انها مرتبطة بالآلهة البابلية «مامانتو» وعندهم أخذها الكنعانيون ولقبوها «منى» والآلهة الشمودية «منوات» ثم «منات» عند العرب الجاهليين. وتؤدي لفظة (منة) معنى القدر ومنها (المانى) بمعنى القادر. ومنها جاءت تسمية المذاهب (المنانية) أو (الماناوية). والمنية تعني الموت، أو أن الموت مقدر محسوب. للتفصيل حول معتقدات وأساطير عرب الجاهلية حول القدر والمصير والمنية، راجع كتاب شوقي عبد الحكيم: «الفولكلور والأساطير العربية»، دار ابن خلدون، ١٩٨٣.

جميع الآلهة يساهمون في تقرير المصائر: كانت لكل إله دائرة إهتماماته والمسؤوليات الخاصة به، وكانت الصلاحيات عند البعض أكثر مما عند البعض الآخر، وذلك حسب الموقع الذي يحتله في مجمع الآلهة: كان حدد يسهر على شؤون البرق والرعد والأمطار والزوابع، وكانت أوتو مسؤولة عن شؤون الحياكة والنسيج... الخ. هذا هو العمل اليومي الروتيني، فلكل مشاغله وإهتماماته الخاصة، كما هو الحال هنا على الأرض، حيث لكل فرد عمله: الفخار يشوي الأواني القخارية، الراعي يسهر على القطيع، وهو الذي يقرر ما عليه أن يفعل وكيف يتصرف. ولكن لا بد من مشرف عام على النظام ليحل المعضلات الجوهرية التي تخص الجميع. هنا نجد النصوص غير متفقة وتشير إلى آلهة شتى مثل انكي (ايا)، وأنو، وأنليل، ونينتو، ومردوخ، وسينا، وشمش، وآشور (في النصوص الآشورية) وغيرهم. ويلاحظ أحياناً في نص واحد وجود أكثر من إله واحد مسؤول عن تقرير نفس المصير. ففي الفصل الأخير من مسلة حمورابي نجد أن المذنب الذي يقوم بتغيير نصوص من القانون يحاسب من قبل «أب الآلهة» أنو وأنليل وسينا «إله السماوات» وإيا^(٢٧). يشير ياكوبسن إلى أن مراسيم تقرير مصير العالم واتخاذ القرارات الهامة من قبل الآلهة تشبه عملية اتخاذ القرار في عصر «الديمقراطية البدائية» في بلاد الرافدين. فالحكم والقرار النهائي يرجعان إلى مجمع الآلهة، حيث يعقد الاجتماع برئاسة القائد، الذي تذكره النصوص باسم أن إله السماء. وبعد الاعلان الشكلي عن القرارات والحلول من قبل الآلهة السبعة «مشرعي القوانين» تجري المصادقة عليها من قبل الجميع بالهاتف «ليكن هكذا» وعندها فقط تكتسب صيغة القانون nam-tar-a وكان للآلهة الخمسين المعظم دور خاص متميز في تهيئة ومناقشة القرارات^(٢٨).

نعتقد أن الصورة التي رسمها ياكوبسن مثالية نوعاً ما، ولا تعكس النظام الحقيقي الذي كان قائماً في بلاد الرافدين. ولا وجود لمثل هذه الصورة في النصوص الملحمية القديمة مثل (جلجامش وأكا) و (الكاهن وأنميركار) أو في النصوص الأكثر حداثة. مثل (عندما في الأعالي) و (اتراحيسيس) و (جلجامش). في جميع هذه النصوص يبقى دور مجمع الآلهة في عملية اتخاذ القرارات المهمة مبهماً^(٢٩). لتتوقف عند الصورة، التي رسمها الأديب البابلي، عن اجتماع الآلهة، الذي اتخذ فيه قرار خلق الإنسان، وذلك من أجل أن يقوم فيما بعد بتنفيذ الأعمال الشاقة التي كانت من نصيب الآلهة، وكما ورد ذلك في

حين كان الآلهة كالبحر
عملوا، وشقوا، وتحملوا الأعباء
عظيمات كان عبء الآلهة
العمل الشاق والنوال بكثيرة
سبعة من الأنوناكي العظام
أرضوا الايجيجي على العمل

ولكن الآلهة الايجيجي غضبوا وثاروا بعد أن أضناهم العمل الشاق: «رموا
أسلحتهم في النار» وتجمعوا أمام معبد انليل، اله الأرض. اضطرب انليل
وهرع. مستجداً بملك الآلهة أنو، طالباً حضور نينوترا وأنوجي ونينتا. بعدها
جرت مفاوضات بين انليل والمتمردين، عن طريق وزيره نوسكو. عرض نوسكو
مطالب الايجيجي على الآلهة الأنوناكي. وفي هذا الاجتماع الذي ترأسه انليل
وأنو قرر نينتو وأنكي خلق الانسان. لكن لا بد، حسب قول أنكي، من قتل أحد
الآلهة لتبرئة الآخرين ومرج دم القتل بالطين:

في الاجتماع قالوا: «هليكن هكذا،
الأنوناكي العظام، مسيرو الأقدار
في اليوم الأول، والسابع، والخامس عشر
انتهبوا من غسل الكبي
وفي اجتماعهم هذا قرروا
قتل الآلهة اويل، ذي العقل...

لا يتيح لنا هذا النص إمكانية الحكم بدقة على أمور هامة مثل: من قتل
اويل، وفي أي اجتماع قتل، وهل ساهم الايجيجي بقتله، وغير ذلك^(٧٥). ومهما
يكن من أمر هؤلاء (الايجيجي) فإنهم كانوا خلال انقضاء الاجتماع متجهرين
أمام باب المعبد، وليس هذا بالأمر الغريب، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار
حالتهم القريبة من البشر آنذاك. لقد اتخذ القرار بالاجماع بالفعل، ولكن من
قبل صفوة مختارة ضيقة جداً. ولا يشير النص أيضاً فيما إذا عرض القرار

للمصادقة عليه من قبل المجمع العام للآلهة أم لا.

ومثلما يُشَبَّه الناس هيئة الآلهة بهيأتهم، كذلك عَمِمُوا هذا التصور على نمط حياة الآلهة، كما يقول أرسطو^(٣٦). ومع تغير البنية السياسية للمجتمع، كان لابد أن تتغير تصورات سكان بلاد الرافدين عن تنظيم عالم الآلهة. لقد أخذ دور المجمع في عالم البشر يتقلص، كذلك تقلص دوره في عالم الآلهة، في حين كان دور الملك يتعاظم باضطراب^(٣٧). ومن الطريف أن نشير إلى مايلي: لئن كان المؤلف البابلي ملحمة «اترا حسيس» وصف قرار القضاء على البشرية بواسطة الجوع بالقرار «الجماعي» للأنوناكي العظام^(٣٨)، فإن النصوص الآشورية والبابلية الحديثة تؤكد على أن الآلهة أوقفت الأمطار وأرسلت الطاعون بأمر من الإله إنليل^(٣٩). وفي ملحمة «عندما في الأعالي» يطلب مردوخ من أنشراح الدعوة لعقد اجتماع الآلهة لمنحه الحق المطلق في تقرير المصائر بدلاً عنهم. لقد أدرك مجمع الآلهة أنهم عاجزون عن فعل شيء بدون مردوخ، لذا طلبوا منه قتل تمامة وأتباعها^(٤٠)، واختاروه، قبل بدء المعركة، مسؤولاً أولاً عن الأقدار^(٤١). حقاً أن الملحمة تشير أيضاً إلى أن «الآلهة الخمسين العظام» و «آلهة المصائر السبعة» واصلوا مهامهم بعد تسليم الأمر إلى مردوخ^(٤٢)، مما يدل على أن الدور الجديد المناط بمردوخ لم يؤثر على دور هذه الآلهة ولم يغيّر من وضعهم.

ويبدو أيضاً أن السلطة العليا في عالم الآلهة كانت مرتبطة بلوح الأقدار، وهو اللوح الذي يمنح حامله سلطة الإشراف على مصائر الآلهة، وبالتالي سلطة التحكم بالكون، ففي ملحمة «عندما في الأعالي» تقوم تمامة بتسليم لوح الأقدار إلى كينفو بعد أن نصبته قائداً لقواتها^(٤٣). ومردوخ ينقض على كينفو ويقتله، ثم يجرده من اللوح ويخفيه في صدره^(٤٤). وفي أسطورة «أنزو» يفكر النسر الملاق كيف يختلف الواح القدر من أنليل فيقول:

سأخذ الواح أقدار الآلهة

وأجمع الآلهة وأتكهن

واسلب العرش وأغزو ممالك المعالم

وأصبح أمراً على جميع الإيجيجي^(٤٥).

كيف كان البابليون يتصورون الواح الأقدار هذه؟ من الصعب الإجابة بدقة،

ولكنهم، كما يبدو، لم ينظروا الى جميع الأحداث الآتية والمنبئة في تلك الألواح نهائية وثابتة. وليست هناك أدلة يمكن أن تشير الى ان حامل الألواح كان يدون فيها أوامر وقرارات جديدة من حين لآخر، بل هناك مايشير الى عكس ذلك. عندما جرد مردوخ كينفو من الألواح «مهرها بختمه»^(٣٦). وقد تكون الواح الأقدار مجرد صدى أو تحويل الكلمة السومرية «مي - me». جرت حتى الآن عدة محاولات لتفسير الصيغة السومرية - me - لأنها تعرضت مع مرور الزمن الى تغييرات جوهريّة^(٣٧). يعتقد ياكوبسن ان الاسم «مي» يتوافق مع الفعل «مي» الذي يفيد «يكون» و «كينة» أو «الوجود» -يراد به شكل أو طريقة الوجود^(٣٨). ويعتقد الباحث أيضاً ان ترجمة هذه الكلمة يجب أن تقيد «معيار» أو «مقياس» وجود هذه الظاهرة أو تلك.

ورد في اسطورة «إينانا وأنكي» تعداد مسهب لـ «مي» التي ابتزتها «إينانا» من «أنكي»، ومن بينها عشرات الـ «مي» التي تعدد وجود أهم الظواهر الكونية والاجتماعية -الثقافية، وما يتعلق بالملكية، والطوفان، والعداوة، والمرش، والحقيقة...الخ. وقد تكون صيغة «مي» في المجتمع الفابر في القدم، وكان يقصد بها قوة خفية، تكمن في كل ماهو موجود، أو كما يقال، كانت مثابة المبدأ الصوفي لكيونة كل شيء. وفي مرحلة لاحقة أصبحت هذه القوة الالهية الكامنة في كل ظاهرة معزولة عن الظاهرة المثرية ذاتها. ومع نشوء ديانة الآلهة المجسدة (الآلهة التي منحت اجساد محددة) لم تختف صيغة «مي»، بل حافظت على استقلالية نسبية عن الآلهة. الآلهة لا يتحكمون بجوهر الأشياء، بوسعهم إمتلاك «مي» ولكنهم عاجزون عن تغييرها. انهم مثل لاعبي الشطرنج أحرار في التحكم بالأجسام، ولكنهم عاجزون عن تغيير خواصها النوعية أو تغيير مريمات اللوحة وفق رغباتهم. والأكثر من ذلك ان صيغة «مي» عمنت على الآلهة أنفسهم: انهم يخضعون أيضاً لكـ «مي» الخاصة بهم، مثل لاعبي الشطرنج، الذين يخضعون لـ «طبيعتهم» المتمثلة في ضرورة التقيد بقواعد اللعبة.. ومن النصوص السومرية المهمة حول هذا الموضوع، يمكن أن نشير الى النص الذي وردت فيه سلسلة أنساب الآلهة^(٣٩).

في مقدمة هذه السلسلة يقف «السيد الإلهي مي الكون» و «السيدة الإلهية مي الكون» يليهما الزوج الإلهي الثاني «السيد والسيدة أيام الحياة»..! يجد البعض ان الكلمة الأكديّة (parsu - بارسو) مكافئة للكلمة السومرية «مي». وتعتبر الكلمة الأكديّة عن المستوى الأخير لتجسيد الآلهة البابلية: ويبدو

ان «معايير» الوجود الإلهي باتت تفهم حسب الخبرة المكتسبة على الأرض، أي حسب «وظيفة» أو «خدمة» الآلهة. ومن ثم أصبحت الكلمة «بارسو» تعني شيئاً قريباً من مفهوم «قوانين» أو «مراسيم» أو «طقوس». أو الصيغة السومرية القديمة «مي» فقد حافظت على صداها في المعتقدات السائدة عن الواح الأقدار السرية. ويجدر الإشارة إلى مشاركة الإله آيا (أنكي) في تقرير المصير، لقد ورد ذلك في الكثير من النصوص التي ترقى إلى الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد، ومنها: «آيا ملك الأقدار»^(٤١)، و «آيا مصائره نحو الأمام»^(٤٢) و «آيا حاكم الأقدار»^(٤٣).

لو كان الأمر يتعلق بالآلهة الذين كانوا يحتلون مركز الصدارة في البابليين ♦ كان مثل هذا التضخيم شيئاً اعتيادياً (مثلاً مردوخ وإنليل وآشور)، ولكن ارتباطه بالآلهة آيا جاء، كما نعتقد، عن تعظيم المالك القديم له «مي».

يمكن القول بشكل عام أن صيغة «شيمتو» البابلية تمثل تمازج نوعين من المعتقدات عن المصير: المصير وفق التصور الأول (مثل «مي» السومرية) هو «الطبيعة» الثابتة للأشياء. أما المصير وفق المعتقد الثاني فيبدو مثابة مستقبل الظاهرة أو الكائن الحي، والمقرر من قبل الآلهة. ترتبط معتقدات النوع الأول بالقدرية القديمة، في حين أن معتقدات النوع الثاني نشأت في مرحلة لاحقة. ومع مرور الزمن أصبحت السيادة للنوع الثاني. وإشارتنا إلى القدرية القديمة لا تفسر جوهر القضية، بقدر ما تساهم في إدراك البعد الزمني بيننا وبين ذلك العهد مما يجعل الأمل ضئيلاً جداً في العثور على تفسير مقنع. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الازدواجية غير مقتصرة على صيغة «شيمتو»، بل نجدها في المفاهيم والصيغ الأخرى المعبرة عن فكرة المصير التي عرفتها بلاد الرافدين. سنحاول معالجة المفهومين التاليين:

isqu (ايسكو) و usurtu (اوزورتو).

تفيد كلمة (ايسكو) في الأصل «القرعة»، وهي مشتقة من الفعل eséqu (يقطع، يخذل)، أما الكلمة السومرية (اوزورتو) تتألف من مقطعين: (خشب) و(يقذف)، ثم تحول المعنى إلى كلمة «حصنة» مثل حصنة الإنسان من الثروة والأولاد... الخ. وتعني أيضاً قدر ونصيب. وقريباً من هذه الكلمة نجد الكلمة السلافية Zerb (القرعة)، وتعني الكلمة «قطعة» من خشب أو معدن أو «نصيب» و «سعادة». وتتردد في النصوص البابلية عبارات من قبيل «لكنن

♦ الهيكل المكرم لجميع الآلهة عند الأغريق

قرعته (نصيبه) الثروة والرفاه، و «أن تكون كاتباً- فهذا نصيب رائع (أو قرعة رائحة)». ونقرأ في ملحمة «اترا-حسيس» كيف اقتسم الآلهة هذا الكون في بادئ الأمر^(٤٤):

وضع الآلهة يداً بييد
سحبوا القرعة وتوزعوا
صعد آلهو إلى السماء
(....) مننحت له الأرض
(ترياس) أغلق البحر
(منحوا) الأمير آلكسي...

أيعني هذا أن القرعة كانت تمسّر الآلهة، وأنهم كانوا خاضعين لقوة خفية ما- المصيرة؟ لا يمكن رفض مثل هذا الاحتمال، بالرغم من اعتقادنا بأننا لسنا أمام صدى القدرية القديمة، بل أمام تعميم التجربة الأرضية في تقسيم الممتلكات على عالم الآلهة عن طريق القرعة.

والمصطلح الآخر الذي يتردد في النصوص «اوزورتو» يفضل أن يترجم بكلمة «المرسوم». والكلمة مشتقة من الفعل eseru «يرسم». وتعني في حالات كثيرة إرادة الآلهة، التي تتجلى في الرسوم التي طبعوها في الرثة ويد الإنسان وفي طيران الطيور وغير ذلك^(٤٥). ولعل صيغة «اوزورتو» تبلورت تحت تأثير التكن بالمشعر الخارجي للظواهر الملحوظة...

مازالت العلاقة بين «شيمتو» و «اسكو» و «اوزورتو» غامضة حتى الآن. إن استخدام هذه النصوص معاً في بعض النصوص يشير إلى أن البابليين كانوا يميزون بين معانيها. كل مايمكن اليوم قوله أن هذه الكلمات كانت تعني المصير المقرر من قبل الآلهة (مصير البشر والأشياء): «آيا ومردوخ وشمش، هم من يقرر المصائر ويرسم الرسوم ويقسم الأرض والسماء بالقرعة»^(٤٦).

كان حديثنا حتى الآن يدور حول من يقرر المصير وكيف يفعل ذلك. لكن مازالت هناك ضرورة ماسة للإجابة على السؤالين الهامين: متى يقرر المصيرة؟ وهل أن هذا الحدث (تقرير المصير) يخضع لتعديلات لاحقة؟ يتضح من العرض الذي قدمناه أن المصير يتقرر في لحظة نشوء الظاهرة: لقد تقرر مصير المدينة عند تأسيسها، ومصير الإنسان عند ولادته.

لا ترد في النصوص اشارات الى ذلك، ولكن تتوفر معطيات لمصالح هذه الفكرة. يعرف الجميع الأهمية الكبيرة التي توضع في أولى الكلمات التي تقال للطفل عند ولادته: انها يمكن أن تصبح مسير الانسان خلال حياته. وقد أعار ياكوبسن إنتباهه الى البيتين التاليين من قصيدة «نشيد نونجال»

أنا اعين الآلهة لينتو على ولادة الطفل
أنا اعرف كيف يقطع الحبل السري ويتقرر المصير.^(٤٧)

ويبدو من النصوص ان قرارات الآلهة وكلمتهم والمصير المقرر من قبلهم تكون «نهائية» و «غير متغيرة» دائماً، وتقرير المصير النهائي (الثابت) للانسان عند ولادته، لا بد وأن يؤدي الى تقرير مستقبله بشكل تام، ولا بد في نهاية المطاف ان يقود الى القدرية التامة. لذلك لا معنى (من الناحية المنطقية) لأية محاولة للتوجه نحو الآلهة بالرجاء لتبديل الوضع. ومع ذلك فان النصوص الأكديّة تطلق بمثل هذه الأدعية (الرجاء تقرير مصير جيد (أو رديء) للمعبد والمدينة والانسان، وإطالة العمر وغير ذلك). وكذلك الإشارة الى ان فلان بن فلان قضى نحبه في غير مواعده، وهكذا، نلاحظ ان كلمة الآلهة التي «لا تخرق» كانت تخرق في حالات كثيرة. ولتفسير هذا انتفاض نسوق التعليقات التالية:

١ - كانت فكرة الحتمية الصارمة معشعشة في «مستوى الابتزاز الكهنوتي» مثابة المذهب الديني الرسمي. أما الأدعية والصلوات فكانت تمارس بصورة عملية. والاختلاف بينهما ليس بالشيء اليسير، حتى في الديانات الأكثر تطوراً. من الصعب (أو المستحيل) في تعاليم بعض الديانات التمييز بين الصفوة المختارة وبين من قضى عليهم بالهلاك. ولكن إهتمام كل مؤمن بالسؤال: الى أية فئة ينتمي الى الصفوة أو الى الهالكين -لعظيم الشأن، بحيث ان اتباع هذا الدين أو ذلك يبحثون عن الأدلة (ويجدوها) وبواسطتها يحددون موقعهم، وذلك بالالتفاف على تعاليم الدين. وفي مجال الممارسة الدينية، كما هو الحال حيثما تمس فيه المصالح الجوهرية للناس، نجد ان التخريجات المنطقية لا تكلف أي شيء.

٢ - يقوم الآلهة، في حالات كثيرة، ببعض التعديلات على القرارات

المتخذة من قبل، كما حصل مثلاً مع يطل الطوفان البابلي اوتايبيشتم،
عندما أنقذه مجمع الآلهة من العقاب العام الذي شمل جميع البشر،
ومن ثم منح الخلود^(٤٨).

٣- لم يكن «تقرير المصير» ذا سمة نهائية، بل متغيرة نوعاً ما، إذ
يمكن في كل لحظة أن ينعطف انعطافاً فجائياً. ويوسع مجمع الآلهة،
أو أي إله عظيم أن يتخذ القرار بصدد هذا الموضوع أو ذاك. ويذهب
س. موسكاتي إلى أن الآلهة كانوا يجرون التعديلات في مطلع كل سنة،
عند تقرير مصائر السنة المقبلة^(٤٩).

نعتقد أن جزءاً من الحقيقة يكمن في كل من هذه التعديلات. لكن المهم،
حسب رأينا، يكمن في طابع العلاقة بين عالم البشر وعالم الآلهة. وقد تبلورت
هذه العلاقة في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد^(٥٠). كان البابليون يعتقدون أن
لكل إنسان عدداً من «الأرواح» التي تحافظ على حياته - ilū (إيلو) ويعني الإله
الخاص، و istaru - الآلهة الخاصة، و sédu (الروح)، الخ. أن وجود «أرواح»
عديدة كهذه لدليل على انتشار الصيغة القديمة، التي تؤكد على وجود عدد
كبير من الأرواح الخارجية، أي تلك التي تكمن خارج جسد الإنسان^(٥١).

أن تملك إلهاً خاصاً يعني أنك «موفق وسعيد»^(٥٢). ولابد من الإشارة إلى
أن الإله الخاص كان يتمثل في أحد الشخصيات المعروفة في البانيون.
وغالباً ما يكون إلهاً من المرتبة الثانية، وقد يكون للحكام والملوك آلهة خاصة
من بين الآلهة العظام: كان مع الملكة جودة يعمل إلها الخاص نينجشزيد في
بناء المعبد، ومع الملك أور - نامو كان يعمل الإله شول - أوتولا.

الإله الخاص يقوم بالسهر على راحة الإنسان وصيانة حياته ويمنحه النسل
والذرية ويقرر المصير^(٥٣)

إلهي، يا سيدي، يا من منحني اسمي
يا من يصون حياتي ويرزقني بالنسل
حشد لي مصير حياتي
مد بإيامي وامنحني الحياة

لقد كانت بين الإنسان وإلهه الخاص علاقة من نوع مميز. فالإنسان لم
يكن مجرد عبد، بل كان «ابن الإله» أيضاً. ويقول ياكوبسن أن كلمة «ابن يجب

أن لا تفهم بالمعنى المجازي، بل بالمعنى المباشر للكلمة^(٥٤). فالإله الخاص الذي يساهم في جميع فعاليات الإنسان لا يمكن أن يتخلى عنه، ويدعه وشأنه في اللحظة الحرجة. ومن المعروف أيضاً أن إله الأب الخاص هو إله الابن أيضاً. لذلك كان شولجي، ملك السلالة الثالثة في أور، يعتبر نفسه أخ لجلجامش، لأن إلهه الخاص «نتسون»^{٥٥} كان في نفس الوقت إله جلجامش^(٥٦). ومع هذه المعتقدات ترتبط الكثير من الادعاءات التي كان يطلقها الحكام والملوك السومريون حول منشأهم «الإلهي» أو التأليه الذاتي.

كانت العلاقة بين الآباء والأبناء تفرض الطاعة المطلقة للآباء. وكان بوسع الأبناء أن يعتمدوا على حب وعطف ورعاية آبائهم وأمهاتهم المؤلهين. وهذا مادفع البابلي ليعتمد على تدخل حماته لتقرر مصيره. وفي رسالة أحد البابليين الذين أصابتهم محنة كبيرة تتجلى العلاقة المباشرة التي كانت قائمة بينه وبين إلهه الخاص: «إلى إلهي، أبي، قل لي! هكذا يقول عبدك أبيل- حدد: لماذا تزدريني؟ من سوف يعطيك آخر مثلي، اكتب إلى الإله مردوخ الذي يحبك، وأطلب منه أن يغفر لي ذنوبي لأرى وجهك. سأحس أقدامك، أعطف على عائلتي، الصغار والكبار. أعطف علي من أجلهم...»^(٥٧).

إن هذه الوجهة الذاتية «الإنسانية» في العلاقة بين الآلهة والبشر هي التي أنقذت البابلي من الوقوع في القدرية التامة، وتركزت للفرد نوعاً من الحرية، وإمكانية للتأثير على مصيره بشكل ما. إن تطبيق التعاليم المقررة يقود حتماً إلى تغيرات في المصير نحو الأفضل، وإلى «إطالة العمر». في حين سيؤدي خرق هذه التعاليم نحو الأسوأ. ونلاحظ ما يشبه ذلك في الكتاب المقدس أيضاً. ولكن الكلمة الأخيرة تبقى للآلهة. وعلى أية حال- كما يقول هيرودوت: «ليغفر لنا الآلهة والأبطال، لكثرة ما ثرثنا عن انقضائنا الإلهية»^(٥٨).

◆ نتسون: آلهة مؤنثة

الفصل الثالث

الملكية

مع الملك المنظم جيداً لا شيء يُقَارَنُ يا بُني
«من تعاليم شورويك»^(١)

لقد كرس للملكية الخاصة وعلاقات الملكية في بلاد الرافدين دراسات كثيرة، تناولت الموضوع بالتحليل الدقيق من مختلف الجوانب الاقتصادية والحقوقية والاجتماعية- السياسية. وسُكِّطت الأضواء على مجموعة هامة من الأسئلة مثل «الملكية العليا الخاصة» للحاكم على الأرض، والمجتمع وملكية الأرض، وأشكال الملكية الخاصة والتملك، وعلاقات الملكية في العائلة، وغير ذلك، وقد نالت هذه المواضيع إهتماماً كبيراً وحظيت بدراسات متعمقة ومتعددة الجوانب. غير أن جانباً هاماً من جوانب الموضوع لم ينل حتى الآن الاهتمام المطلوب من قبل الباحثين، ألا وهو «الجانب النفساني»- أي التقبل المباشر والاحساس بالملكية.

يمكن تفسير هذا الإهمال بمسببين أساسيين: الأول: عدم توفر المصادر الواضحة التي يمكن أن توجي للباحث بطرح مثل هذه المسألة للبحث، في

حين تتوفر مادة غنية بوسعها أن تلقي الضوء على الجانب المحسوس من المسألة. أما السبب الثاني فيرجع الى تطور العلاقات التجارية في سومر وبابل وآشور: وجود رأس مال ربوي متطور، ووجود الوحدات التجارية المختلفة، والانتشار الواسع للعمل المأجور، وغير ذلك. كل هذا يقف حاجزاً أمام الباحث ويعيقه عن طرح السؤال الهام: ألم يكن في طبيعة وعي وإدراك السومريين والبابليين شيء ما مميز ويعيد كل البعد عن موقفنا المعاصر من الملكية؟

يميل بعض العلماء الى عصنة العلاقات الاقتصادية في بلاد الرافدين القديمة، لكننا نعرف جيداً أن المعتقدات القديمة عن الملكية الخاصة والممتلكات يمكن، بهذه الدرجة أو تلك، أن تبقى في المجتمعات ذات الاقتصاد والتجارة المتطورين الى مستوى معين. لقد درس م. ماوس خصوصية وعي الملكية عند الرومان والهنود القدامى^(٢) كتب ي. بير ييكلن عن معتقدات المصريين القدامى^(٣). وسنحاول في هذا الفصل أن نتناول السمات المميزة لإدراك وعي الملكية عند سكان بلاد الرافدين.

إحتلت الملكية (الثروة) في سلم القيم السومرية -البابلية موقعاً مهماً. وهذا ماانعكسه الأحكام التقييمية المباشرة والبيانات غير المباشرة المتوفرة في النصوص التي يرجع عهدها الى عصور مختلفة -من «تعاليم شوروياك» التي كتبت نحو ٢٥٠٠ قبل الميلاد وحتى النصوص البابلية الحديثة. لم يوضع فوق الممتلكات (الثروة) في سلم القيم سوى (العمر الطويل) والذرية، التي تضمن للإنسان في مملكة الموتى ظروفاً محتملة نسبياً.

مثل هذا التقييم الرفيع للملكية (يجب الاعتراف بأنه ليس أصيلاً جداً) ناتج عن الطابع المادي والاتجاه النفمي العام لمجمل الحضارة القديمة في بلاد الرافدين (ولمزيد من التفصيل راجع الفصل القادم). إلا أن السبب لا يكمن فقط في الموقف العملي التطبيقي من الحياة والبراغماتية البحتة، التي جعلت السومريين والبابليين يقيّمون الثروة عالياً، لما توفره لأصحابها من امتيازات، بل هناك أسباب أخرى من نوع آخر.

أشرنا في مطلع هذا الكتاب الى العلاقة المتينة التي كانت قائمة بين الإنسان والأشياء التي يمتلكها. أن قطعة الأرض تربط صاحبها بعلاقة من نوع خاص. والأشياء يمكن أن تشي بصفات مالكيها. ولا يقتصر الأمر على قطعة الأرض، بل يشمل الخيل والسيوف والعلي وغيرها. لقد كانت السمات الذاتية

للإنسان تتجسد في الثروة التي في حوزته، وفيها يكمن نجاحه وسعادته. وفقدانه لهذه الأشياء يعني الموت، أو فقدان الكثير من سماته الخاصة^(١). تتحدث المؤلفات الهندية بصيغة مكشوفة (أكثر من غيرها) عن العلاقة بين المالك وممتلكاته. وكما لاحظ ف. رومانوف «كان ادراك موضوع الملكية واعتبارها مثابة السمات الشخصية للذات أمراً مألوفاً الي درجة ما، لأنه يعكس حقيقة موضوعية لأن الملكية كانت الشرط الأهم لتبلور (تكوّن) الشخصية»^(٢). وما قبل آنفاً عن معتقدات الهنود القدامى والأوربيين في القرون الوسطى وموقفهم من الملكية الخاصة، يمكن، حسب رأينا، ان ينطبق على بلاد الرافدين أيضاً.

من المفيد ان نطرح موضوعتنا الأساسية مقدماً، ومن ثم سنتوقف عند الأدلة المتوفرة. نعتقد ان الملكية في بلاد الرافدين كانت من بين أهم العوامل المحددة للذات الانسانية، يكونها «إمتداداً» خاصاً للإنسان خارج حدود جسده. ولصالح هذا الافتراض تتوفر الأدلة التالية:

١- وجود علاقة خاصة بين الأشياء ومالكها.

٢- إمتداد علاقة واضحة بين «اسم» المالك ومصيره وممتلكاته.

ولنتعرف الآن على المادة الملموسة المتوفرة بين أيدينا.

من الأدلة التي تثبت وجود علاقة خاصة بين الشيء ومالكه، يمكن أن نشير الى الطقوس والمراسيم التي كانت ترافق عملية نقل الملكية من شخص الى آخر. كانت عملية استلام الأشياء المهمة والتمينة تجري وفق نظام عرفي معين بحضور الشهود والكفلاء. وتتم عملية البيع والشراء بموجب عقود خاصة، ووفق مراسيم وطقوس معينة. كان على البائع أن يقوم ببعض الاجراءات التي ترافق عملية بيع قطعة الأرض، وقد وصفت هذه الاجراءات على النحو التالي: «يوضع إسفين الصفقة في الجدار ويقمس اسفين الصفقة بالزيت حتى الحافة». ويعتقد ان الاسفين المذكور ماهو إلا قطعة من الفخار مخروطية الشكل أو قد يكون صنبوراً تدون عليه شروط صفقة البيع والشراء. وقد تم بالفعل إكتشاف عدد من هذه القطع المخروطية ذات ثقب صغير عند القاعدة وربما كانت هذه القطع تعلق بواسطة قطعة خشبية وتثبت في الجدار، داخل بيت البائع أو المشتري، أو في داخل المعبد، أو كانت تدفن في الأرض. وقد كانت مثل هذه المراسيم تقام في روما القديمة أيضاً^(٣).

ولئن كانت مراسيم البيع والشراء تقام بالفعل في سومر القديمة، فإنها

تحوّلت مع مرور الزمن إلى إجراءات شكلية، وأخذت تقتصر على الاتفاق الشفهي بين البائع والمشتري. بنفس الطريقة تمت عملية شراء الجارية من قبل أنين تارزي، زوجة حاكم لجاش. لقد باع منادي القصر (الالا) جاريته إلى زوجة الحاكم مو «وضع إسفينه في الجدار وغمسه في الزيت»^(٧). وفي حالة فسخ العقد يكسر الأسفين. هكذا، يجب أن تفهم الكلمات التالية، التي وردت في أحد النصوص: «وإن تبين وجود سوء في العقد، سوف يكسر الأسفين بواسطة الخشبة»^(٨).

ابتداءً من عهد سلالة أكد حتى عهد سمسو ألونا، الذي خلف حمورابي في الحكم^{*}، كانت تستخدم في الوثائق التي تثبت عملية البيع والشراء الصيغة التالية: الذي يسمح بالانتقال يكمن في الخشبة. ماذا يعني هذا؟ ربما كان انتقال موضوع البيع -الشراء إلى المالك الجديد يرافقه تسليم المشتري قطعة خشبية^(٩). ويذكرنا هذا التقليد بالعرف الروماني الذي كان بموجبه يمنح المشتري هدايا إضافية وهي في العادة أشياء زهيدة الثمن، مثل الصولجان الخشبي^(١٠).

ويغض النظر عن التفسيرات التي يمكن أن تساق، إلا أن هذه المراسيم والأعراف تدل بوضوح على أن عالم الأشياء في بلاد ما بين النهرين لم يكن منفصلاً عن عالم البشر. وقد عبر م. ماوس عن هذا الواقع بالكلمات التالية: «لقد كانت أشياء حية... فطرفا الصفقة يرتبطان بواسطة هذه الأشياء، لذا تكون المبادلات الإضافية وفق هذا المفهوم مثابة التعبير المحازي عن انتقال الشخصيات والأشياء المندمجة بها»^(١١).

أما العلاقة بين الأرض ومالكها (الفرد أو الجماعة) فكانت علاقة متينة جداً وابتداءً من الألف الثاني قبل الميلاد، كانت الملكية الخاصة للأرض في أطراف وادي الرافدين محصورة ضمن ملكية الجماعة: كان نقل ملكية الأرض خارج إطار الجماعة أو دائرة القرابة أمراً مستحيلاً. ولم يكن هناك من وسيلة للحصول على قطعة أرض إلا عن طريق واحد: أن تصبح عضواً في هذه العائلة أو الجماعة؛ ولهذا السبب بالذات انتشرت ظاهرة «تبني الأبناء» بشكل واسع^(١٢).

* يمتد العصر الأكدي (السلالة الأكديّة) من عام ٢٣٧٠ ق.م. إلى عام ٢٢٣٠ ق.م. وأول ملوكها سرجون (٢٣٧٠-٢٣١٦ ق.م.) وسمسو-ألونا (أو ديتانا) كان آخر ملوك سلالة بابل الأولى (١٦٢٥-١٥٩٥ ق.م.).

لم تنطرق الى الجوانب التشريعية الشكلية لقضية الملكية، بل حاولنا تركيز الاهتمام على جانب واحد، هو متانة العلاقة «النفسانية» القائمة بين الأرض ومالكها، وهي العلاقة التي لا تسمح للمالك أن يبيع قطعة أرضه «للفرياء».

وتتجسد أمامنا الصورة ذاتها من خلال المعلومات التي وصلت إلينا من مناطق أخرى وأزمنة أخرى. فعلى سبيل المثال أن «قوانين أشتونا» تمنح حق الأفضلية في شراء الدار المعروضة للبيع لصاحبها السابق.

كانت فكرة عدم نقل ملكية الأرض والدور تستند الى صيغة قانونية فريدة تعرف بالـ «مشاروم» -Matsarum-. كان بعض الحكام في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، وفي العصر الذي سبقه، يتخذون بعض الاجراءات القانونية التي تهدف الى «إقامة العدل والانصاف». وكان «المشاروم» -الانصاف- من بين هذه الاجراءات. ويتلخص «المشاروم» باصدار قرارات بإعفاء المدينين من بعض الديون التي في ذمتهم، وإعادة الأراضي والبساتين والدور المباعة لأصحابها السابقين بدون مقابل (قد تكون عمليات البيع قد تمت في ظروف استثنائية) وبالرغم من عدم معرفتنا الدقيقة بالتفاصيل المتعلقة بالـ «المشاروم» وأجزاء المبيعات التي يشملها، وفي أية ظروف يتخذ القرار، إلا أن كل الأسس تتوفر للافتراض بأن تلك القرارات لم تكن مجرد نبل وكرم من قبل الملك، بل كانت إجراءات جديّة، لها تأثيرها الكبير على حياة البلاد: كان لاهتراب موعد الاعلان عن «المشاروم» أثره الكبير على أسعار الممتلكات غير المنقولة^(١٣). مهما كانت الأهداف السياسية والاقتصادية، التي كان الحكام يسعون لتحقيقها عبر قرارات «الانصاف» هذه، إلا أننا لا نستطيع تصور وجودها بدون توهج شعاع تامة في قدسية العلاقة بين الانسان وأرضه وداره.

يمثل هذه العلاقة المتينة كان السومري والبابلي والآشوري يرتبط بممتلكاته الأخرى. فالنصوص المتعلقة بتثبيت الملكية، البيع، الشراء، الحرمان من الميراث، الاسترقاق، الانعتاق طافحة بالصيغ والعبارات الخاصة بالمراسيم المرافقة لمثل هذه العمليات^(١٤). ولا نعتقد بأن هناك ضرورة ملحة للتوقف عند المعاني الدقيقة لمثل هذه الصيغ والعبارات. ما يهمنا الآن شيء آخر: بالرغم من النشاط التجاري المتطور الذي شهدته بلاد الرافدين القديمة، إلا أن الأشياء والممتلكات لم تتحول الى قيمة إستعمالية مجردة، أو

قيمة تبادلية في المفهوم الاقتصادي البحث، أي انها لم «تنفصل» عن أصحابها انفصالاً تاماً، ولم تصبح «مجرد أدوات محايدة كما ينظر اليها قانونيوسينيان والقوانين المعاصرة».

لقد ترك هذا الوضع أثره المباشر على الاقتصاد، وساهم الى درجة كبيرة في تحديد وظيفة ميكانيزم التبادل القديم. وترتدي دراسة ج. بوتيرو، التي تناولت عقود بيع الممتلكات غير المنقولة والبشر في الألف الثالث قبل الميلاد، أهمية استثنائية في هذا المجال⁽¹⁰⁾. لقد كان على المشتري ان يدفع للبائع ثلاثة أنواع من العوض لتنازله عن الشيء المعني. كان عليه قبل كل شيء أن يدفع فوراً، أو بالتقسيط، «ثمن الشراء» وعادة مايكون الثمن من الحبوب أو النحاس أو الفضة. وكما يعتقد بوتيرو فان «ثمن الشراء» يعني التكافؤ بين القيمتين. ويدفع المشتري «ثمناً إضافياً - nig - giri» ويعني «مايوضع على الأرض». ويحسب هذا «الثمن» بنفس «النقود» التي يدفع بها «ثمن الشراء»، أي حبوب أو نحاس أو فضة. وتشير بعض النصوص التي ترقى الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد الى ان «الثمن الإضافي» مساو لـ«ثمن الشراء»، وأحياناً أكثر منه. وتشيرنصوص أخرى ترقى الى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد الى ان «الثمن الإضافي» يشكل سدس أو عُشر «الثمن».

كان «الثمن الإضافي» إلزامياً وطوعياً في آن واحد. كان إلزامياً لأن «ثمن الشراء» لم يكن كافياً لارضاء وإقناع البائع: لقد كان ينظر الى الأشياء في الوعي الاعتيادي على انها لا تثمن، ولا يمكن أن يكافؤها شيء. وهو طوعي لأن مقدار هذا «الثمن الإضافي» يحدد من قبل المشتري (وقد يكون بالاتفاق مع البائع) إنطلاقاً من تقييمه لدرجة تعلق البائع ببضاعته، وشدة رغبته ولهفته الى امتلاك هذه البضاعة، وربما كذلك رغبة منه في التباهي بكرمه ومكانته.

لعل الرغبة الأخيرة تفسر لنا طبيعة النوع الثالث من العوض «الهدايا - nig ba» وتعني «مأعطي». وخلافاً «للثمن» و «الثمن الإضافي» كانت «الهدايا» تعوض بالملايس والأسلحة والمواد الغذائية والمشروبات... الخ. لم يكن هذا النوع من العوض مرتبطاً بالمادة المباعة، بل بالأشخاص المساهمين في عملية البيع والشراء. الهدية الكبرى تكون من نصيب البائع الرئيسي، في حين تقدم الهدايا الأخرى للمقربين من الأقارب والجيران (الذين قد يكونوا شركاء للبائع الرئيسي). وهناك هدايا أخرى تقدم لمدون العقد والموظفين الآخرين

الذين يسجلون الصفقة. أما الوليمة فتقام على شرف كل من يساهم في الصفقة، ويضمنهم اليهود. و «الهدايا» الموزعة لا تتحدد بالقيمة النقدية (التبادلية) للشيء، كما هو الحال مع «ثمن الشراء» ولا بالقيمة «النوعية» كما هو الحال مع «الثمن الإضافي» بل برغبة المشتري في التعبير عن كرمه عند الشراء، ولحسب إمتنان المساهمين في الصفقة، وبذلك يصون نفسه من أية اعتراضات محتملة في المستقبل. وكانت مصروفات المشتري تكتسي أحياناً طابع الاسراف والتبذير المتعمد. فلم يكن الاقتصاد القديم في بعض الأحيان يتوخى «الاقتصاد».

لقد تم التخلي عن هذا العرف (تقديم الهدايا) في مرحلة لاحقة، وذلك بعد ان بطل العرف الثاني (دفع الثمن الإضافي). وكلا المرفان يشيران الى ان الأشياء في الألف الثالث قبل الميلاد كانت ترتبط بعلاقة متينة مع حياة الفرد، وكانت تمتلك قيمة باطنية ما، وملتحمة (ممتزجة) بشخصية مالكها. وكما يقول بوتيرو، ان الانسان لم يكن يمتلكها كأشياء مخصصة للاستخدامات والاستعمالات الاعتيادية، بقدر ماكان يتحكم بها، كما يتحكم بكل ما يشكل شخصيته لم تكن هذه الأشياء تمثل مواضيع «للشراء» خلال عملية التبادل، بل كانت أقرب الى مواضيع «للاخضاع» و«الفوز». من هنا جاء النماء اللامحدود (مبارزة من نوع خاص بين البائع والمشتري)، والذي فضله تفكك الرابطة شبه العضوية القائمة بين الشيء وصاحبه السابق.

ان تفسير ج. بوتيرو للمقود (ونحن بدورنا نتفق معه) ليس التفسير الوحيد. ويقترح إ. ديكانونوف التفسير التالي: يمكن النظر الى «الثمن الإضافي» كأجر إضافي للعمل المبذول في قطعة الأرض، والذي قد يتمثل في المباني وغيرها. أما «الهدية» فهي رمز عن إنتهاء الصفقة ودليل الخاتمة الموفقة. ومن الطريف ان «الثمن الإضافي» يكون بالحريز أو «بقيته» من الملابس. ويبدو ان ظاهرة نقل الملكية، التي نشأت حديثاً، قد دفعت الى السطوح مسألة أخرى تتلخص في ان بائع الأرض يمكن أن يصبح بدون أرضه عاجزاً عن إعطاء وإكساء نفسه. وتجلى ذلك في الصورة البدائية للتسديد، حيث يتم التسديد عن الأرض بمعزل عن القيم المبذولة فيها، وعلى شكل عوض بالماكل والملبس. والمهم هنا ان «الثمن» الأخير، كما ثبت في الصفقة لا يعود للمالك (الفرد أو المجموعة) فحسب، بل للأقارب أيضاً. هكذا يجب أن نفهم دور الشخصيات المدعوة للوليمة (الشهود أو شركاء المالك)⁽¹⁷⁾. وهذان

التفسيران لا يتقض أحدهما الآخر. بل يتكاملان.

لا تقدم لنا النصوص الأحدث مثل هذه الأمثلة الواضحة عن العلاقة «المادية الملموسة» القائمة بين الإنسان وممتلكاته. والمعلومات المتوفرة تشير إلى أن الموقف من عالم الأشياء أخذ يتغير بشكل محسوس منذ نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. إلا أن مثل هذه العلاقة الخاصة، بين الناس والأشياء، ظلت قائمة بهذه الصورة أو تلك حتى في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد. فمنذ نهاية الألف الثالث شهدت بلاد الرافدين تدفق قبائل البدو المتخلفة، الأمر الذي أدى إلى «تقادم» معين للكثير من جوانب الحياة في المجتمع، ومنها العودة إلى الشكل الأسبق لوعي الملكية.

كانت الأشياء في روما القديمة جزءاً من العائلة: كانت الـ *Familia* الرومانية تشتمل على الـ *res*، مثلما تشتمل على الـ *personae*^(١٧). وجرى بنا أن نتذكر بهذه المناسبة كلمات أرسطو: «وهكذا، من هذين النوعين للمخالطة -الزوج والزوجة، السيد والعبد- يتكون النوع الأول من الجماعة العائلة. ويصدق شعر هوزيود بالحقيقة: «البيت قبل كل شيء هو الزوجة ثم الثور حارث الأرض»، وعند الفقير يتولى الثور دور العبد»^(١٨).

يقول م. ماوس حول هذا الموضوع: «لقد صنفت الأشياء إلى مرتبتين: كانوا يميزون بين *familia* و *pecunilia*، بين أشياء البيت (العبيد والخيل، والبغال والحمير) والأغنام المتواجدة في المراعي، بعيداً عن مواقع السكن. وكانوا يميزون بين *rec mancipi* و *rec ne mancipi*، وذلك حسب طريقة البيع. كان نزاع الملكية عن المجموعة الأولى، التي تشتمل على الأشياء الثمينة، ويضمها الأولاد والأموال غير المنقولة يتخذ طابع *mancipatio*، أي «التسليم باليد». ولم يثبت حتى الآن، إن كان الفرق بين *familia* و *pecunilia* مساوياً للفرق بين *res* و *mancipi* أم لا. ولا نملك في أن التماثل كان قائماً، في بداية الأمر، على أقل تقدير»^(١٩).

أما في بلاد الرافدين فإن مثل هذا التصنيف الواضح للملكية لم يكن موجوداً. ومع ذلك كان آنذاك إختلاف بين الممتلكات التي تسمى *makkúru* وتلك التي كانت تسمى *búsú*. وحسب مايتوفر من معلومات، فإننا لا نستبعد أن تشتمل ممتلكات النوع الأول على الحقل والفضة والشعير (في الحقل) والتمور (في البساتين والأغنام)^(٢٠). أما اللوازم البيتية، أو الممتلكات «المنقولة» فكانت تشكل النوع الثاني^(٢١).

لم نعثَر في النصوص على الصيغة التي يمكن أن تقابل الصيغة الرومانية *rec mancipi* بشكل مباشر. يمكن فقط أن نشير إلى أن بعض النصوص الأكديّة أشارت إلى تسليم الشيء «باليد» أو «من اليد». فعلى سبيل المثال كان سنحاريب يكرر في النصوص التي يصف فيها حملاته أن الناس من البلاد المفتوحة قد «سلموا باليد» إلى هذا الحاكم أو ذاك. وفي العقود التي يرقى زمنها إلى العصر الفارسي تتكرر بكثرة صيغة *pni ina qātē PN2* (استلم فلان من يد فلان). وفي هذه الحالات يدور الحديث عن تسليم الفضة والشعير والتمور، وغيرها^(٣٢). ويرد في الحديث أن التسليم قد تمّ بحضور موظف الملك الخاص. أن تنوع المواد المستلمة لا يتيح لنا رؤية استعمال مصطلحاتي دقيق للتعبير المستخدمة، لذلك يبقى السؤال قائماً حول تصنيف الممتلكات في بلاد الرافدين وفقاً للتصنيف الروماني القديم.

قبل أن ننتهي عرضنا عن التصورات البابلية للملكية نود أن نلفت الانتباه إلى بعض التفاصيل الطريفة: الكلمة السومرية «شيء» - *nigini* التي اشتقت منها كلمة «*ni-gi* - الملكية» يعبر عنها كتابةً بنفس رمز الكلمة «*ninda* - خبز» و «أكل». وكان من السهل التعرف على هذا الرمز في الزمن الضارب في القدم، لأنه كان على هيئة صحن حساء^(٣٣). وكلما غصنا في القدم أكثر، فأكثُر، كلما أصبح مفهوم *familia* أقرب إلى مفهوم *res*، الذي كان يضم في إطاره حتى الغذاء ووسائل الشرب^(٣٤). أن العلاقة بين التعبيرين السومريين «طعام» و «ممتلكات» واضحة جداً. هل نتجت هذه العلاقة من أن «الممتلكات» كانت تعني في أول الأمر «الطعام» أم أن القدامى كانوا يفهمون «الممتلكات» كنوع من «الطعام» أم لهذا السبب وذاك معاً؟

أن مصير الإنسان الذي يحدد جميع «معاملات» وجوده يشتمل أيضاً على إمتلاك بعض الأشياء والمواد التي تضمن له المنزلة المناسبة في هذا العالم؛ ولكن نصيبه الفنى والرفاه. لقد كان «اسم» الفرد وملكيته ومصيره تشكل مركباً واحداً (أن جاز التعبير). وهذا المركب هو ما نطلق عليه اليوم تمييز «الشخصية الفردية» أو «شخصية» الانسان.

لقد ورد في بعض النصوص التاريخية ما يؤكد هذه الفكرة. فالنصوص الآشورية المكرسة لوصف الحملات العسكرية تطفح بأخبار الفنائم، إلا أن التفاصيل عنها تكون أكثر وأغنى في الحالات التي لاذ فيها العدو بالفرار.

ويتولد إنطباع بأن المنتصر حين يعمد الى ذكر ماغنى من غنائم لا يسمى الى تحليل النفس أو التستر على أسفه لهروب عدوه، إنما يحاول قيل كل شيء أن يلمح الى العلاقة التي كانت قائمة بين الكروز المستولى عليها وصاحبها السابق، وذلك للتأكيد على فداحة الخسارة وجسامة الأضرار التي لحقت بشخصية الهارب بعد أن جرد من ممتلكاته.

لم تكن النتائج المترتبة عن نقل الغنائم، من الدول والمدن المحتلة، الى بلاد الرافدين مقتصرة على الجوانب الاقتصادية الملموسة أو النتائج الاقتصادية - الاجتماعية للمنتصرين والمنهزمين. فالثروة المفقودة أو المستولى عليها تؤثر بالشكل المناسب على مصير المدينة ومستقبل الملك والبلاد. لذلك ليس مجرد صدفة أن يرد الإعلان عن نقل ممتلكات العدو في البلاغات والنصوص مباشرة بعد الإشارة الى نقل الآلهة المفلوية، إن حدث مثل هذا الأمر. وليس صدفة أيضاً، أن الآلهة المسلوية (يقصد بها التماثيل) أو جزء من الغنائم كانت تقدم هدية من حكام آشور الى آلهتهم. وكان المنتصرون أحياناً ينقلون الأرض من المدن المحتلة بعد سقوطها^(٢٥). وكانت عملية «تقليص» بلاد العدو و«إيصالها الى حدود العد» تتم بأساليب واقعية وفوق واقعية.

أشرنا من قبل الى أن الملكية (الثروة) كانت تحتل احدى المراتب العليا في سلم القيم في بلاد الرافدين القديمة. كيف إذن يمكن تفسير ظاهرة التخلي عن الملكية؟

إن النصوص الأدبية المتوفرة تشير الى أن مثل هذه الحالات، رغم ندرتها، قد وقعت بالفعل : فهاهو يطل ملحمة «اللاهوتي البابلي» يعلن لصديقه فجأة:

133. اريد هجر البيت

134. حسن، لا حاجة الى الثروة

اريد نحر ضحية للإله، اريد خرق تعاليم الآلهة

136. سانحرتوراً

سامعظمي في مبيلي، وأتوغل بعيداً

138. سافتح السد، وأبعث الطوفان

سامهيم في البراري الشاسعة كاللص

140. «ماطوف من بيت الى بيت لأطفئ الجوع

141. سأتشرد جليماً، وأجوب الطرقات.

وللمقارنة نورد النصائح والمواعظ التالية من «تعاليم شوروياك»^(٣٦).

O-106. مع الملك المنظم جيداً

P-107. لا شيء يقارن يابني

C-17. لا تحضر في وسط الحقل بئراً، فالماء يسبب لك الأذى

B-56. لا تفتح الماء الذي لا تستطيع التحكم به

G-61. لا تقتحم بيوت القرياء

H-62. سيمصرخون بوجهك: «أخرج من هنا، أخرج من هنا».

كيف نفهم كلمات هذا المعذب، وكيف نفهم هتاف صديقه؟ الا يشير هذا الى ان المعذب يتخلى عن حياته الاعتيادية؟ ماذا يعني هذا؟ أهى السلبية التامة للانسان بلغ حد اليأس؟ أم يا ترى شيء آخر؟ ج. بوجيلا تي يجد في كلام المعذب إحتجاجاً على القيم التقليدية، وثورة ضد المجتمع الذي أصبح عاجزاً عن الدفاع عن قيمه، وتعبيراً عن النموذج الرومانسي للتشرد، ويكاد ان يكون مسيرة خاصة «للهيبيز»^(٣٧).

نعتقد ان تفسير بوجيلا تي «معصرن» بافراط، لقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون «نظرة استخفاف» الى الجبليين والبدو الرجل، الذين لم يآلفوا الحياة «الحضرية». ومن الصعب ان نتصور البابلي يهضو الى حياة الترحال، ناهيك عن حياة التشرد. ولكننا نعرف بالفعل حالات معينة تخلى فيها الانسان آنذاك عن نعم الحياة المترفة، لكنه كان مرغماً على ذلك. فها هو الاله (آيا) هي ملحمة جلجامش يناشد اوتنابيشتم ان يتخلى عن متع الحياة^(٣٨)؛

اهدم الكوخ، وابن سفينه

اهجر الوفرة، واهتم بالحياة

احترق الثروة، واتخذ روحك.

ومن أجل انقاذ حياته يضطر بطل الطوفان البابلي ان يتخلى عن ممتلكاته ويفر من المدينة، وبهذا يكون قد منح قراره هذا تفسيراً ذا معنيين:

«تفسيراً للشعب وآخر للشيوخ»^(٣٩).

وهناك مثال آخر: بعد موت أنكي دو يهيم جلجامش على وجهه في الصحاري هرباً من الموت^(٤٠)؛

أرعبني الموت، ثم أضر على الحياة
كقاطع طريق أقيم في الصحاري
التفكير بالبطل، سلبي الراحة
أجري في الصحراء في طريق نائية

لا يوجد في كلمات المعذب ما هو رومانسي، ولا نحس بـ «التفني» أو «الغزل» بالحياة الحرة الطليقة في كلمات جلجامش. ونعتقد أن أسلوب الحياة الذي يبتغيانه ليس أكثر من محاولة يائسة للخروج من المصير البائس. فعندما يترك الإنسان البيت والمُلك، ويتخلى عن موقعه الاجتماعي، وعن عناصر مهمة أخرى مكونة لشخصيته، فإنه يغير «مصيره» أيضاً، وكأنه يولد من جديد فيصبح إنساناً آخر. عند ذاك فإن المصير الذي سبق أن تقرر لذلك الفني، الذي كان يملك بيتاً فيما مضى، لا يمكن أن يبقى مصيراً لهذا الإنسان المتشرد الجديد.

نحن ندرك أن المادة التي اعتمدناها في إثبات موضوعتنا الأساسية المقترحة غير كافية. يبقى أن نتمنى بأن هذه المادة تكفي على الأقل لطرح المسألة بالاتجاه المقترح.

قبل أن ننهي من هذا الفصل لابد من الإشارة إلى الملاحظة الأخيرة: إن سمات وعي، وتحسس، وفهم الزمن والمصير والملكية، واسم الإنسان، تدل على أن تصورات السومريين والبابليين والآشوريين عن حدود الشخصية الإنسانية تختلف جذرياً عن التصورات المعاصرة.

الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

- ١ -

سنكرس هذا الفصل للبحث في المسألة الأخلاقية - الاجتماعية في بابل، كما تناولتها المؤلفات الأدبية في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد. ان الهدف النهائي لمثل هذه الدراسة يتلخص في بلورة فكرة واضحة عن قيم البابليين ومعتقداتهم الأخلاقية، وتحديد اتجاهات السلوك، التي نظمت حياة الناس في تلك البلاد. ولا نمتد أن هناك ضرورة لإثبات الأهمية التي تكتسبها دراسة المبادئ الأخلاقية لمؤسسي واحدة من أقدم الحضارات التي عرفتها البشرية. وهذا الموضوع ليس مثيراً فحسب، بل يكتسي أهميته الكبيرة لفهم الكثير من جوانب الحياة في المجتمع القديم. ويمكن الادعاء بفهم سلوك الناس، وبالتالي معرفة المسار الشامل للتطور التاريخي، ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار أسس القيم والأعراف التي تسيروهم. ليس بوسع أحد أن يشكك بالدور العظيم الذي لعبه العامل الايديولوجي في تطور المجتمع في العصر الوسيط والعصر الحديث والعصر الراهن. لذا تتوفر الأسس للإفترض بأن دور هذا العامل كان كبيراً ومؤثراً في الحضارات القديمة التي شهدتها بلاد الرافدين.

إن دراسة المعتقدات الأخلاقية للمجتمع المعاصر ليست بالمهمة الهينة، رغم توفر الفرص أمام الباحث للتأكد من صحة ملاحظاته ونتائجه. فحجم

المعلومات والبيانات يكاد لا ينتهي من الناحية العملية، بالإضافة الى ان التباين في وجهات النظر وتعقد التعاليم والمبادئ والمنظومات الأخلاقية يشكّلان صورة في غاية التعقيد أمام الباحث. أما في المجتمع التقليدي القديم فقد كانت المعتقدات الأخلاقية أكثر تجانساً لكن هنا تبرز صعوبات جمة ومن نوع آخر، وهي ليست أقل من الصعوبات التي تجابه الباحث في معتقدات المجتمع المعاصر. وعندما يدور الحديث عن التعاليم الأخلاقية في المجتمع القديم، لابد أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن تلك التعاليم لم تكن قائمة ومتبلورة بعد ذاتها في الحياة الروحية للمصريين والبابليين. لقد كانت معتقدات الناس الأخلاقية وهي ظل الظروف التي كانت سائدة آنذاك، متشابكة ومتراطة بالمعتقدات الدينية والتشريعية والكونية والاجتماعية، مكونة بمجموعها تصورات موحدة متكاملة. لذلك لا يمكن أن تتم أية دراسة جادة للتعاليم الأخلاقية عند القدامى بمعزل عن دراسة مجمل الحياة الروحية. وسنضطر، لمهولة التحليل، أن نتناول المعتقدات الأخلاقية بشكل مستقل، على أن نذكر دوماً الطابع الاصطناعي لهذه العملية (عملية الفصل).

منذ البداية تبرز أمامنا معضلة المصادر. ان عدد النصوص المتوفرة محدود جداً أما نوعية غالبيتها فتدعو لأن نتمنى الأفضل. لم يصلنا من بلاد الرافدين أي وصف للتقاليد والأعراف، أو أية نصوص أخلاقية، لا بل إن وجود مثل هذه النصوص أمر مشكوك فيه. يمكن وصف الحضارة البابلية، من وجهة نظر علم اللاهوت، بأنها «حضارة النصوص»، وليست «حضارة القوانين» (ونقل ان هذا يميزها عن الحضارة الاغريقية). وتعني عبارة «النص» بالنسبة لنا كل خبر بلغنا، معبراً عنه بأية منظومة من الاشارات؛ لذلك فإن القصيدة الملحمية، والنقوش، والرموز، والطقوس، والتعاويذ تصبح وفق هذا المفهوم «نصوصاً» في جميع اللغات السامية. ويمكننا بشكل عام أن نتصور الحضارة بكونها مجموعة من النصوص. أما اذا توخينا الدقة فنحن نتحدث عن ميكانيزم انتاج مجموعة من النصوص، وعن النصوص المعبرة عن الحضارة. ولئن كانت بعض الحضارات يمكن أن تفهم كمجموعة من النصوص المرقمة، فإن حضارات أخرى تطرح نفسها كمجموعة من القواعد والقوانين التي تنظم تكوين النصوص. وبكلمة أخرى: في الحالة الأولى تتحدد القواعد كمجموعة سوابق، وفي الحالة الثانية - لا توجد السابقة إلا في حالة وصفها بالقاعدة المطلوبة. وان «حضارة النصوص» بشكل عام لا تتميز بالنصوص الضخمة و

«التصوص عن النصوص». وما نشير إليه سيتأكد فيما بعد، إلا أنه يفمر لنا من الناحية الأخرى الوضعية التي تشخص عند البابليين في شتى مجالات المعرفة، كالرياضيات وعلم الفلك، و «الأدب» و «العلوم الطبيعية» والقواعد. ويمكن وصف هذه الوضعية على النحو التالي: الإنعدام التام للمشروح والتعليقات، بل وحتى الوصف والتعميم، بالرغم من الحجم الكبير للحقائق والاكتشافات^(٣). وفي وضع كهذا فإن أفضل وأوثق المصادر التي يمكن أن تساعدنا في رسم الصورة الحقيقية للمعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين هي النصوص التي تشتمل على أكبر عدد من الآراء التي لا تحتمل الاجتهاد والتأويل والتفسيرات المختلفة والمعاني المتعددة.

لم تكن عند البابليين عادة تخليد الموتى بواسطة النقوش التذكارية في الأضرحة. لذلك فإن هذا المصدر المعلوماتي الهام، الذي كان بوسمه أن يقدم للباحث معلومات قيمة عن الأعراف والمعتقدات الدينية والأخلاقية لمختلف طبقات المجتمع، يكاد يكون غائباً في بلاد الرافدين^(٤). إن العدد الكبير من التراتيل والأدعية والتعاويذ والنصوص الملكية يمكن أن يعوض جزئياً عن المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة. وقد تكون «كتابات الملوك» التي يستعرض فيها الحكام إنجازاتهم وأعمالهم الجليلة أمام الآلهة والبلاد، وكذلك الصلوات والتراتيل التي تبجل الآلهة قد ألقت بشكل يتيح لها صدى واسعاً في أوساط عريضة. لكن الفضل الأول في ظهور هذه النصوص يعود إلى المعابد والقصور، وعليه لابد أن يكون هذا الوضع قد ترك طابعه عليها. ومن الصعب جداً على المرء أن يجزم ما إذا كانت هذه النصوص تعبر بالفعل عن آراء البسطاء من أفراد المجتمع. لذلك فإن المعلومات التي يمكن أن تستخلص منها تكون أقل أهمية من المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة الفردية والجماعية، كما هو الحال مع الأضرحة الرومانية. والشئ المهم الآخر هو أن المقابر والأضرحة تسمح بتكوين تصور عن معتقدات جماعات اجتماعية محددة، في حين لا تقدم لنا الكتابات الملكية والتراتيل مثل هذه المعلومات الدقيقة والمفصلة.

ولابد أيضاً من التذكير بالحقيقة التالية: الكثير من النصوص الملكية في بلاد الرافدين لم تكن موجهة إلى الجيل المعاصر، بل إلى الأجيال القادمة والآلهة. فالوثائق التي تتبجح بالإنجازات والإنشاءات الضخمة وتبهاي بكتوز المعابد الفنية... الخ، لم تكن تعرض في المناطق العامة أمام الجمهور، بل

كانت تدفن في أمس البنائيات أو في المناطق الجبلية الوعرة المنعزلة. ولم تكن هناك، كما يبدو، حاجة لعرض هذه النصوص أمام الناس. فبدونها كان المعاصرون يعرفون «كل شيء» إما لأنهم كانوا شهوداً لما حدث، أو لأنهم سمعوا بذلك. ويبدو أن الحكام لم يلجأوا إلى الأساليب المباشرة لإرغام الناس وحملهم على تقديم الطاعة والولاء، رغم ما كانت بين أيديهم من إمكانيات غير محدودة للقيام بذلك. لقد كانت هناك كتابات ملكية موجهة للمعاصرين أيضاً، لكن الجهة الأساسية التي خاطبتها تلك النصوص هم الآلهة والأحفاد. وكان لهذا الأمر أثره الكبير على نبرة ومحتوى هذه النصوص، بحيث أنها اكتست طابعاً «ملحمياً» خاصاً.

ليس بوسعك أن تصبح عظيماً في زمانك، فالمعظمة ترحل دائماً إلى الأحفاد، حين تمسي أنت في عداد الماضي بالنسبة لهم، فتكون موضوع الذكرى، لاموضوع الاحتكاك المباشر والمعاشة الحية.. فالظاهرة في عالم الذكرى تكون في إحتكاك خاص وفي ظروف لها قوانينها الخاصة وتختلف جذرياً عن ظروفها في عالم المشاهدة الحية والمعاشة الحياتية والعملية. فكل ما يمكن وينبغي أن تعكسه الكلمة الفنية هو ما يستحق أن يعرفه الأحفاد وما يجب أن يرسخ في ذاكرتهم. هكذا يجب أن يتكون النموذج القدوة أمام الأحفاد... والمهم هنا هو نسبة الأزمنة: إن النبرة القيمة لا تكمن في المستقبل ولا تهدف إلى خدمة هذا المستقبل، وهي ليست من أجله، بل تخدم الذكرى المستقبلية عن الماضي، من أجل توسيع العالم المطلق للماضي وإغنائه بعناصر جديدة⁽⁴⁾. وعند إهمال هذه الخصوصية التي تتمتع بها النصوص الرسمية القديمة، فإن الباحث يجازف في الوقوع في «التعصرن» حين يتعامل معها شاء ذلك أم أبى.

تبدو الوثائق التشريعية والحياتية البابلية من الناحية العملية عديمة الجدوى لحل المعضلة التي نحن بصددھا، لأن تلك النصوص، وفي أحسن الأحوال، تعكس الواقع، أي، إذا شئنا التعبير بلغة الفلاسفة المعاصرين، تعكس أخلاقيات «الدوائر العليا» وليس الدوائر المعنية. لذلك فإن استخدامها لإعادة تركيب الأعراف الخلقية والمعتقدات الأدبية عند البابليين لن يجدي نفعاً. لاشك أن الوثائق التشريعية والحياتية تشكل مادة ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها عند رسم صورة الحياة الواقعية للمجتمع. هنا أيضاً علينا أن نتذكر دائماً الطابع الأحادي الجانب للواقع الذي تسلط عليه أضواء تلك

الوثائق، بالفعل، فإن صورة الحياة الروحية (والحياة الاعتيادية بالذات) لأي مجتمع، والتي تتشكل على أساس الوثائق القضائية وسجلات العمليات الربوية، تبدو صورة كئيبة جهماء غير واقعية.

لاشك أن أهمية القوانين البابلية لحل هذه المعضلة أكبر بكثير من أهمية الوثائق القضائية والربوية. لكن هذا النوع من الوثائق، وبحكم سماته النوعية الخاصة قاصراً أيضاً عن التمييز الموضوعي بين المسائل المتعلقة بالأعراف الخلقية ومستويات القيم التي تبلورت في المجتمع البابلي. بالإضافة الى ذلك فإن تلك القوانين لا تعكس جميع المعتقدات الأخلاقية وقواعد السلوك.

إن التعامل مع الملاحم البطولية والأسطورية السومرية والبابلية يتطلب حذراً خاصاً. فالملاحم والأساطير والفنون الفولكلورية تتمتع بسمات بنيوية محددة، تجعل من غير الممكن تعميم قواعد العلاقات القائمة بين شخصياتها على المجتمع الذي ترعرع فيه هذه الفنون^(٥). ومن الموصف أن الباحثين يفضون النظر عن هذا الجانب، ويطبّقون في حالات كثيرة السلوك والعلاقات والروابط بين الشخصيات في الأسطورة والرواية والأغنية على مبدعي هذه الأغاني والأساطير^(٦).

في هذه الظروف لا نستطيع أن نتصور مدى الأهمية التي يقدمها «أدب الحكمة» البابلي. يجمع علماء الآشوريات تحت هذا المصطلح عدداً كبيراً من النصوص المدونة في اللغتين السومرية والأكديّة: النصائح الأخلاقية، ومجموعات الأمثال، والمواعظ، والتراتيل، والحوارات العلمية، ومؤلفات أخرى. فبالإضافة الى الندم والتوبة والبكاء والتنجيم والتنبؤ بالمستقبل وسلسلة تعاويذ «شوريو» و «عزاء قلب الآلهة» وكلها تقدم لنا تصوراً واضحاً عن القيم السلبية (السمات والتصرفات التي تمرض صاحبها للإدانة) فإن «أدب الحكمة» يشكل مجموعة هامة من المصادر التي تساعد على إعادة بلورة الآراء والمعتقدات الأخلاقية البابلية.

وهكذا، فإن مصادرنا الكامنة متنوعة جداً بطبيعتها ومحتواها. لقد وصلتنا من مدن ومناطق متعددة، وترقى الى عصور تاريخية مختلفة - من القرن الخامس عشر حتى القرن الثالث قبل الميلاد - وليس من الغريب أن تبرز وجهات نظر متباينة لتفسير القضايا الواردة في هذه المصادر. يعتقد فون زودن أن تطور الأفكار الأخلاقية والأدبية في بابل قد مرّ بمرحلتين: حتى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، وما بعده^(٧). لكن النصوص

الجديدة التي اكتشفت ونشرت فيما بعد تشير الى عدم توفر مايرر هذا التقسيم^(٨). ويبدو أن التباين والتناقض لم يكونا بفعل عامل الزمن (أي التطور التاريخي للأفكار الأخلاقية) بقدر ماكان ناجماً عن العامل الاجتماعي - الثقافي. نحن بدورنا نميل الى الفكرة التي تؤكد على عدم حصول طفرات أو تحولات جذرية في المعتقدات الأخلاقية، منذ نشوء الدولة البابلية القديمة حتى الفتح الفارسي. ليس هناك شك في ان الظروف الحياتية للمجتمع قد تبدلت تبداً جذرياً، وبالأرباط مع هذا التبدل تغيرت الصورة العامة للحياة الروحية. لكن الفكرة البابلية لم تخرج عن إطار التصورات والمعتقدات التقليدية التي تبلورت عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. كل ما في الأمر ان مواضيع معينة كانت تحتل مركز الصدارة ثم تراجعت، وان بعض المعتقدات كانت سائدة أحياناً ثم انحسرت أحياناً أخرى. ولكن لم تبرز قضايا جديدة جذرية في غمار هذا التقدم والتراجع. أما الاختلاف الملاحظ فجاء، حسب رأينا، نتيجة وجود مستويات عديدة من الوعي الاجتماعي في آن واحد.

فلا بد لمجتمع تطورت بنيته الاجتماعية كما كان عليه المجتمع البابلي في الألف الثاني - النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، أن تتباين فيه الظروف الحياتية تبايناً كبيراً حسب مختلف الفئات والجماعات السكانية (طبيعة العمل، مستوى المعيشة، مستوى التعليم، وأوقات الفراغ). وكان لابد لذلك التباين أن يجد إنعكاسه في مجال الايديولوجيا، وخاصة في بعض السمات المميزة للمعتقدات الأخلاقية لممثلي مختلف الطبقات الاجتماعية. لقد كانت المعايير والمتطلبات الأخلاقية والمعنوية شاملة لجميع أفراد المجتمع (كما يبدو). ولكن حديثنا يدور عن الاهتمامات والمتطلبات والأفكار والمفاهيم التي تكمن وراء هذه المعايير والقواعد، وكذلك عن الاختلاف والتباين في درجات هذه القيم.

إن النشاط الأخلاقي لوعي الانسان عملية ذات خصوصية عميقة جداً، ولا تتوقف هذه العملية على الإجراءات العقلية والمنطقية للخيار والتحليل فحسب، بل وعلى التأثير الوجداني الباطني أيضاً. مع ذلك لو نظرنا الى الأخلاق على مستوى سلوك جماعات إجتماعية واسعة، وليس من خلال منظار الاختيار الأخلاقي الفردي، سنجد أن أفكار ودوافع كل جماعة تبقى راسخة جداً، ومثبتة في التعاليم الأخلاقية الخاصة بالطبقات والجماعات (سواء كانت هذه التعاليم مثبتة كتابياً أم لا)^(٩).

إن عملية رسم وإستبaths الحياة الروحية والعقالية للمجتمع البابلي بكل تفاصيلها وخصوصيات الآراء الاجتماعية - الأخلاقية لمختلف الجماعات والطبقات الاجتماعية تبقى من مهام المستقبل، وربما المستقبل البعيد جداً. لذلك سنضطر في المراحل الأولى من البحث الى التوقف عند المبادئ والمفاهيم العامة للأخلاق البابلية، والقيام بالمحاولات الأولى للفرز الاجتماعي للتصورات الأخلاقية. وحل هذه القضايا لا يمكن أن يتم إلا على أساس التحليل الدقيق للنصوص. ولاستخدام أي مصدر كتابي قديم، كمصدر لاستبaths المفاهيم الأخلاقية، لا تكفي إستعادة تاريخ النص (تحديد زمن ظهوره وانتشاره واكتشاف الاقتباسات)، بل من الضروري أيضاً تحديد شيء آخر، ألا وهو الغرض الوظيفي للنص وظروف شيوعه (انتشاره وانتقاله) وسعة انتشاره وشعبيته والجهة التي يخاطبها النص ودائرة قرائه المحتملين (أو من سوف يستمع إليه)، وأخيراً الوسط الذي نشأ فيه؛ ومن الضروري أيضاً تكوين فكرة واضحة عن خصوصية كل مصدر أثري، لتجنب أية محاولة لاستخلاص المعلومات التي لا وجود لها في النص موضوعياً. بعد مثل هذا التقييم الداخلي للنص نستطيع بثقة نسبية أن نحدد وجهات نظر كل طبقة إجتماعية وجدت إنعكاسها فيه.

ليس أمامنا في الوقت الراهن سوى أن نقترح، بصورة أولية، تقسيم المصادر المتوفرة الى مجموعتين: تضم المجموعة الأولى تلك النصوص التي تعكس المفاهيم والآراء العامة المتفق عليها، أو على الأقل كانت معروفة من قبل جمهرة واسعة من الناس، مثل المواعظ المدرسية، والأمثال، والقوانين، وتعاويز «شوريو» وغيرها. وتضم المجموعة الثانية المؤلفات التي كانت مقتصرة على دائرة ضيقة نسبياً من الكتبة والكهنة والمتعلمين والتي تعكس آراء النخبة الواعية من المجتمع القديم مثل «الحوارات العلمية» وبعض الصلوات، وبعض التراتيل، والنصوص الأدبية، وبعض القصائد الشعرية، مثل «المعذب البري».

سبق ان كررنا أحد البحوث لدراسة اللوح الثاني من سلسلة «شوريو» الذي يمثل نصوص المجموعة الأولى، وفق التصنيف المشار إليه^(١). وتناولنا بعض مصادر المجموعة الثانية خلال دراستنا المواضيع الأخلاقية البابلية^(٢). وسنحاول خلال هذا البحث تحليل مجموعة أخرى من هذه المصادر ومقارنتها مع مصادر المجموعة الأولى، وسنضع في أساس هذا البحث المؤلف الشعري

المعروف عند علماء الآشوريات تحت اسم «اللاهوتي البابلي». كان لاندسبرجر^(١٢) أول من أطلق هذه التسمية على القصيدة، وذلك عام ١٩٣٥، وأصبحت تعرف اليوم بهذا الاسم، رغم أنه لا يعكس بدقة فكرة القصيدة (انظر القسم الرابع من هذا الفصل).

ولكي نبتعد عن شرك المصطلحات فإننا سنعمد تسمية «اللاهوتي» هذه، علماً أن الاسم الأصلي للقصيدة قد ضاع، حسب إدعاء مكتشفها.

لقد وقع الاختيار على هذه القصيدة كموضوع أساسي للبحث للإعتبارات التالية: تكتسي القصيدة أهمية من الدرجة الأولى عند دراسة المبادئ الأخلاقية البابلية، لأنها تسمح بالتعرف على المعضلات التي كانت تثير قلق واهتمام الفئات المتنوعة من المجتمع البابلي، وهي الجهة المبدعة للحضارة الروحية في بابل. وقصيدة «اللاهوتي» كما نعتقد، ليست مجرد نموذج من الأدب العلمي البابلي، بل تشكل قمة الفكر الأخلاقي والديني -الفلسفي عند البابليين. وتسمح لنا المقارنة بين هذه القصيدة والآثار الاعتيادية للمجموعة الأولى الوقوف على ما كان مشتركاً بين حاملي الحضارة الرفيعة ومعاصريهم من البسطاء، وعلى المواضيع التي تقاطع عندها وجهات نظرهم. أضف إلى ذلك أن هذه القصيدة ليست بالأثر الأدبي الوحيد المعزول، بل ترتبط في محتواها ارتباطاً وثيقاً مع مجموعة من المؤلفات الأدبية البابلية الأقدم والمكرسة أيضاً لموضوع «عذاب الأبرياء». تتوفر مالا يقل عن ثلاثة مؤلفات مكرسة لهذا الموضوع، ويمكن بمجموعها أن تشكل في الأدب البابلي «الوعظي» إتجاهاً محدداً^(١٣). لذلك فإن دراسة وتحليل «اللاهوتي البابلي» لا يمكن أن يتما بمعزل عن دراسة هذه المؤلفات وهكذا فدراسة «اللاهوتي» تعني البحث في مجموعة كاملة من النصوص الشعرية التي تشكل مصادر هامة لإعادة تشكيل المبادئ الأخلاقية البابلية. لقد انبثقت مؤلفات هذه السلسلة من توبة المذنبين، والتضرع للآلهة.. الخ، لكنها تختلف عن النصوص الطقوسية بطابعها «الديني» وتعتبر بعد ذاتها تأملاً حراً في القضية الفلسفية للعذاب الانساني.

وتكتسي قصيدة «اللاهوتي» أهمية قصوى لعدة أسباب أخرى: فهي من بين المؤلفات الأدبية البابلية النادرة التي يعرف اسم مؤلفها، وتكاد تكون الوحيدة من بين المؤلفات التي يمكن تحديد زمن كتابتها بدقة تقارب عشرات السنين. وتوفر مؤلفات أخرى مقارنة لها بمحتواها يسمح ليس فقط بدراسة هذا

المؤلف على خلفية ظروف تاريخية واجتماعية ملموسة، بل ويسمح أيضاً بطرح تساؤلات حول موضوع القصيدة: كيف كان وضع التقليد وحرية الابداع في الأدب البابلي، وماذا بشأن التقليد والمؤلف، والمؤلفين وحق التأليف في بابل؟ تشغل مسألة الأبرياء في الأدب البابلي موقعاً هاماً متميزاً. وتأثير الأدب البابلي على آداب دول الشرق الأدنى القديم معروف للجميع. لذا فإن مقارنة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأدبية البابلية الأخرى مع «سفر أيوب» تشكل موضوعاً هاماً له أفاق واسعة لدراسة طبيعة الصلات الأدبية الداخلية في الشرق القديم.

أما من الناحية الفنية فإن قصيدة «اللاهوتي» لا تفتقر الى القيم الفنية المميزة، ولربما نالت تقييماً رفيعاً من قبل الممارفين والمتذوقين في حينه. كل هذا يمنح هذه القصيدة الحق في أن تكرر لها دراسة دقيقة متأنية. لقد أثارت هذه القصيدة إهتمام علماء الآشوريات منذ زمن بعيد. وسنحاول تقديم عرض مركز لتاريخ دراسة هذه القصيدة.

في ربيع عام ١٨٩٥، صدرت نفس المقاطع من القصيدة بثلاث طبقات في آن واحد تقريباً. نشر س. سترونغ ترجمة وموجزاً تاريخياً عن ثلاثة مقاطع من بابل، كانت بحوزة ت. بينجر. والمقاطع الثلاثة هي: (BM - 40098 , BM - 34773) , ونشر الباحث نفسه أربعة مقاطع من مكتبة آشور بانيبال هي: (K - 8491, K - 3452, K - 9290 + 9297) ^(١٤). وقام زميرين بنشر رموز وموجز تاريخي لنفس المقاطع (باستثناء المقطعين الأخيرين من بابل) مع إضافة مقطعين آخرين: (K - 14022, K - 84631) ^(١٥). وبعد فترة وجيزة صدر كتاب ج. كريغ الذي ضمنه موجزاً تاريخياً لجميع المقاطع المذكورة ^(١٦). ولم ينته الأمر دون مساجلة حادة بين كريغ وزميرين اللذين تبادلوا ملاحظات لاذعة جداً بسبب إختلافهما في قراءة المقطع الأخير - (K - 14022) ^(١٧). الذي لم يكن له (حسب اعتقاد الباحثين المتقدمين) أية علاقة بقصيدة «اللاهوتي البابلي» ^(١٨).

لاشك ان نسخة كريغ هي الأدق بين النسخ الثلاث، ولكن تبقى دراسة زميرين للقصيدة هي الدراسة الأهم.

يعتقد زميرين ان القصيدة تتألف من خمسة وعشرين موشعاً، وكل موشع مركب من أحد عشر سطرراً. وان الأسطر الأحد عشر تبدأ بنفس الرمز. وأشار الباحث أيضاً الى ان الرموز الأولى للقصيدة تشكل مايعرف بالـ

♦ acrostic . وقد حاول تحديد تركيب النص ووزع ماتم إستخلاصه من الألواح السليمة على أربعة أعمدة: عمودين في الوجه الأول وعمودين في الوجه الثاني. وحسب الاقتراح الذي تقدم به ستبدو القصيدة على النحو التالي:

العمود الأول	العمود الثاني	العمود الثالث	العمود الرابع
1 a	9 []	16 as	21 i
2 na	10 []	17 ma	22 li
3 ku	11[]	18 su	23 u
4 []	12 ub	19 ka	24 sar
5 []	13 bi	20 sa	25 ri
6 gi	14 []		
7 il	15 ma		
8 kl			

وفي حينه طرح زميرين وجهة نظر صائبة: يجب أن يكون اسم مؤلف القصيدة في الـ acrostic بعد الموشحات الثلاثة الأولى التي تشكل ضمير المتكلم (أنا). ولكنه في نفس الوقت يفترض وجود احتمال آخر لبناء القصيدة^(١٩).

في عام ١٨٩٦ نشر لوح آخر من مدينة سيباز ورد فيه اسم المؤلف موضعاً برموز تخطيطية مختلفة^(٢٠). ولكن العلاقة بين هذا اللوح وقصيدتنا لم تكتشف إلا بعد مرور أربعين عاماً^(٢١).

كان ف. مارتين أول من حاول ترجمة وتفسير القصيدة. وفي عام ١٩١٩ نشر |. ابلينغ لوحاً جديداً من مدينة آشور برقم 10567 - vnt^(٢٢). واتضح ان هناك موشحين آخرين يقمان بين الموشح ١٩ والموشح ٢٠ حسب التركيب المقترح من قبل زميرين. وبعد ثلاث سنوات كرس ابلينغ لهذا المؤلف بحثاً خاصاً، وكان أول من أشار الى الطابع الأخلاقي لمحتوى القصيدة، الا انه لم يستطع التغلب على الكثير من الصعوبات المتعلقة بالترجمة والتفسير والتأريخ^(٢٣). وكان العالم الألماني يعتقد، كغيره من العلماء الذين سبقوه، انه يتعامل مع مونولوج، ويبدو انه كان يستبعد أي احتمال آخر. لقد فهم ابلينغ النص بكونه شكوى معذب متمرد قادته المحن القاسية، التي ألتمت به، الى حالة اليأس من العدالة الالهية.

♦ acrostic قصيدة إذا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أواخرها شكلت كلمة أو عبارة سلسلة كلمات متساوية الطول مرتبة بحيث تكون قراءتها عمودياً مطابقة لقراءتها أفقياً.

وأطلق على القصيدة إسم «الكنسي البابلي - ecclesiastic». وعند تطرقه الى تأريخ تأليف القصيدة أشار إبلينج الى بعض المصطلحات القديمة والكلمات الغريبة (التي بطل استعمالها) التي تسمح بتحديد تأريخ كتابتها في نحو القرن الخامس عشر - القرن الرابع عشر قبل الميلاد^(٢٥).

خطا ب. دروم خطوة كبيرة في دراسة القصيدة فقام بتحليل نقدي لترجمة مارتين وإبلينج^(٢٦)، وكان أول من أشار الى صيغة النداء التي تتكرر في القصيدة، وصيغة الشخص الثاني، واستنتج ان النص عبارة عن حوار بين مجهولين (أ) و (ب)، المعبذ والصديق. يبدأ الحوار بشكوى المعبذ، التي تشكل محتوى الموشح الأول، يلي ذلك رد الصديق، حيث تشكل مواساته وتمازيه محتوى الموشح الثاني. هكذا بنيت القصيدة: موشح هو كلام (أ) المعبذ، والموشح الذي يليه هو رد الصديق (ب). وهكذا، فالمواقع التي كانت عند إبلينج تبدو متناقضة وغير متساوقة في التسلسل «الحوار - الشكوى» وجد فيها دروم منطق الحوار - الجدل. لقد عبر الباحث الفرنسي عن وجهة نظر مفادها ان النص أقرب الى كتاب «سفر أيوب» منه الى «الكنسي»^(٢٧). ولا يقتصر التشابه مع «سفر أيوب» على الوضعية العامة التي تصفها كل من القصيدة وكتاب التوراة (تقوى البطل وقناعاته وسعاداته الأولى، ثم المحن والنوائب التي انهالت عليه فجأة) بل أيضاً في الكثير من المواقف التفصيلية التي، كما يقول دروم، تذكر بحوار أيوب مع فينمانتين. كان دروم يظن النص ناقصاً وان تتمته مازالت مجهولة، وكان يعتقد انه المصدر الأصلي المباشر لكتاب التوراة. من خلال دراسة وتحليل القصيدة توصل دروم الى ان اسم المؤلف يأتي بعد الموشح الثالث، وابتداء من الرمز (KA) يبدأ نمت ما، لم يستطع تحديده بالضبط. ولم يحاول الباحث تحديد زمن كتابة القصيدة بدقة، واكتفى بالإشارة الى انها كتبت قبل الألف الأول قبل الميلاد^(٢٨).

لم يُقِيم عمل دروم من قبل علماء الآشوريات في حينه. فقد أدرج ب. مايسنر نص القصيدة في أحد أجزاء مؤلفه الضخم، معتمداً تفسير إبلينج^(٢٩). وضمن إبلينج نفسه مؤلفه الجديد «مختارات من النصوص الشرقية» ترجمته القديمة دون أية إضافة أو تعديل. وتجدر الإشارة الى ان الكتابين قد تأخرا كثيراً في دور النشر قبل صدورهما، لذلك ليس من المستبعد ان يكون الباحثان قد أعدا كتابيهما قبل صدور دراسة دروم.

في عام ١٩٣١ نشر س. هيد مقطعين من مدينة سيباز، 76506 - BM)

(BM - 66882) (٣٠). لكن هيد لم يلاحظ العلاقة بين هذين المقطعين وقصيدة «اللاهوتي». وقد أشار إيلينغ الى هذه العلاقة فيما بعد، وقد خص جزءاً من دراسته الجديدة للتعليقات، ومن ثم قام لايات بترجمة ودراسة التعليقات (٣١). كان كتاب لاندسبرجر (٣٢)، الذي سبقت الإشارة اليه، حصيلة دراسات متعددة، امتدت نحو أربعين عاماً. قام هذا العالم بجمع ودراسة كل ماسدر عن القصيدة من شروح وترجمات، وأرفقها بترجمته الجديدة، التي مازالت تحتفظ بأهميتها حتى يومنا هذا. وتعرف لاندسبرجر على اسم المؤلف واستطاع أن يحدد الـ acrostics بصورة متكاملة: «أنا ساجيل - كينام - أوييب، المموز وخادم الآلهة والملك». وأشار لاندسبرجر الى ان الرمز الأخير من القصيدة (MA) ليس بداية لموشع جديد، إنما يؤدي دور الرابطة.

تتألف القصيدة من سبعة وعشرين موشعاً ويمكن أن تدون في لوح واحد. ويمتد الباحث ان تحديد تاريخ دقيق لكتابة القصيدة يكاد يكون مستحيلاً، أما بصدد الكلمات القديمة الغريبة التي أشار إليها إيلينغ فإنها كانت غريبة منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد (٣٣)، هي حين يعتقد زودين ان القصيدة كتبت قبل عام ٨٠٠ قبل الميلاد (٣٤).

توصل لاندسبرجر، من خلال تحليل تطور الحديث في الحوار الى ان القصيدة عبارة عن استرحام طقوسي. وفي حالتها هذه استرحام لدى الآلهة التي تسمح بعذاب الأبرياء. أما التحليل الفلسفي للقصيدة فبقي خارج إطار البحث.

في الأربعينات عاد إ. شتام الى قصيدة «اللاهوتي» مرتين وفي عام ١٩٥٠ صدرت الترجمة الانجليزية للقصيدة (٣٥). وفي عام ١٩٥٢ نشر ب. وليمس ثلاثة مقاطع قصيرة من النص، وقد أتاحت هذه المقاطع تدقيق بعض الأجزاء وملء مجموعة من الفراغات الصغيرة (٣٦).

تعتبر دراسة أ. لامبرت آخر دراسة متكاملة عن القصيدة، وهي الأفضل من جميع النواحي (٣٧). قام العالم الانجليزي بنشر مقدمة تاريخية مفصلة عن جميع المقاطع وحل للرموز وترجمة جديدة مع شرح وتعليق أدبي مستفيض. ولم يتوقف في المقدمة عند قراءة محتوى القصيدة، بل تطرق الى المعنى الفلسفي للحوار. إلا ان الكاتب، حسب رأينا، أراح جانباً بعض النبرات المنطقية، ووضع في المرتبة الأولى التعابير والمفاهيم التي لا تشكل المحتوى الأساسي للحوار. لقد أعار لامبرت إنتباهه الى التصادم بين فكرة تقرير العقاب الإلهي

في الحياة الأخرى مع ما يناقضه من الأمثلة الدنيوية، إلا ان الباحث، حسب اعتقادنا، لم يلاحظ حل المعضلة، فاستنتج ان مؤلف القصيدة عجز عن حل التناقض بين المعتقدات الراسخة في الأعماق والحياة الواقعية^(٣٨).

يسمح التحليل البلاغي للقصيدة، حسب رأي لامبرت، بتحديد تاريخ كتابتها بحوالي سنة ألف قبل الميلاد، علماً بأنه يؤكد على عدم دقة هذا التاريخ، مشيراً في نفس الوقت الى عدم توفر المعطيات التي تسمح بتحديد تاريخ دقيق بين سنة ١٤٠٠ و ٨٠٠ قبل الميلاد^(٣٩). وقد عُثِر فيما بعد على ما يدعم وجهة نظر لامبرت. فقبل ثلاث سنوات من نشر كتاب «المواعظ الأدبية البابلية»، نشر لامبرت قطعة صغيرة من اللوح K 10802 تشتمل على قائمة بالنصوص الأدبية^(٤٠). وقد ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» ضمن هذه القائمة، إلا ان هذا الجزء من اللوح كان مشوهاً جداً. ثم ان مجرد ذكر القصيدة لا يضيف أي شيء جديد. ولكن بعد أن أصبح نص اوروك معروفاً، إذ نشر عام ١٩٦٢ من قبل فان ديك^(٤١)، استطاع كل من لامبرت^(٤٢) وفان ديك^(٤٣) أن يتوصلا الى اسم مؤلف القصيدة، وهو «سيغال - كينام- اوبيب» وكان من معاصري حدد - ابال- ادينا، أحد ملوك السلالة الثانية في ايسن (١٠٦٩ - ١٠٤٨ قبل الميلاد). وهكذا يمكن القول ان تاريخ كتابة القصيدة أصبح محدداً بدقة في النصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد (للتفصيل انظر القسم الثالث من هذا الفصل).

ومن الدراسات التي صدرت في السنوات الأخيرة يمكن الاشارة الى دراسة د. بورجر^(٤٤)، وهي دراسة نقدية لكتاب لامبرت، مع إضافات وملاحظات مهمة لتدقيق قراءة النص، وكذلك الترجمات الجديدة للقصيدة (الترجمة الروسية والايطالية)^(٤٥)، والانجليزية^(٤٦) والفرنسية^(٤٧).

بالإضافة الى كل ذلك فان قصيدة «اللاهوتي البابلي» تشكل أحد المصادر الأدبية الهامة التي اعتمدها وأشار اليها الكثير من علماء الآشوريات. ولا نعتقد ان هناك ضرورة للتوقف عند هذه الإشارات.

- ٢ -

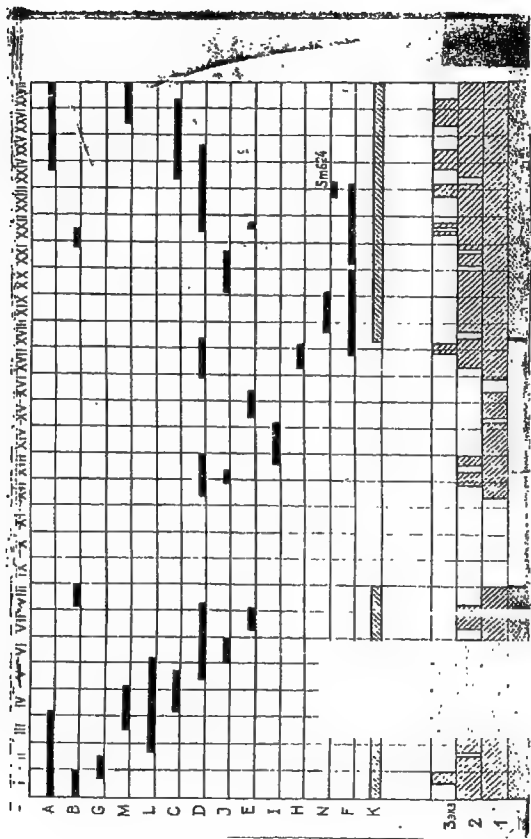
بلغ عدد النسخ المكتشفة من قصيدة «اللاهوتي البابلي» حتى الآن إحدى عشر أو أربع عشرة نسخة. ولم يضبط العدد النهائي بدقة لأن الذين يتعاملون مع المواد الأثرية الأصيلة لا يستطيعون دائماً تحديد ما إذا كانت المقاطع المكتشفة تعود إلى لوح مسمازي واحد أم لا. وإضافة إلى هذه النسخ تتوفر بين أيدي الباحثين اليوم مجموعة من الشروح والتعليقات البابلية على القصيدة، ولكن واقع الحال يشير إلى أن عملية استكمال النص مازالت بعيدة عن المنال. فمن بين الموشحات السبعة والعشرين التي تتألف منها القصيدة لا يتوفر حالياً بشكل كامل سوى تسعة عشر موشحاً، إذ أن ثلاثة موشحات مفقودة كلياً وخمسة موشحات مخرومة ومشوهة جداً. ومعظم المقاطع المكتشفة عبارة عن قطع صغيرة من الألواح الطينية التي تحتوي على ما لا يزيد عن عشرين سطراً.

لتكوين فكرة واضحة عن الوضعية الحالية للنسخ المكتشفة نورد قائمة بالنسخ المتوفرة (انظر الجدول) مع ذكر المواقع التي اكتشفت فيها والأرقام

279 - 261; 34 - 1	بابل	BM 34/33=A-1
1-11, 79-88, 229-236	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 8463=B-2
7-17	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 10301=G-3
28-45, 279-297	بابل	BM 24633=M-4
18-57	بابل	BM 35405=I-5
34-52, 228-289	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SM 147+K 3452=C-6
48-80, 125-143, 176-191, 235-269	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	9297+K 9290=D-7
55-66, 131-136, 210-227	بابل	BM 40098=F-8
69-78, 158-169, 237-239	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	13929+K 8491=E-9
139-156	بابل	BM 40124=I-10
179-189	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 5932=H-11
193-210	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 1743+K 10858=N-12
185-220, 222-255	آشور	VAT 10567=F-13
256-250	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SM 624=O-14
	الشروح	
1-88, 190-297	سبيار	76506+BM 66882=K

المتتالية التي رُفِعت بموجبها المقاطع. وكل نسخة من القصيدة مسجلة تحت رمز خاص من الحروف اللاتينية. والرموز المستخدمة في هذا الجدول مقترحة من قبل لامبرت⁽¹⁸⁾.

ولتوضيح الصورة بشكل أفضل نقترح الجدول التخطيطي المرفق. في الجزء الأسفل من الجدول يبدو النص الكامل للقصيدة على هيئة مرتسم مخطط. وكما هو واضح من الشكل، نجد أن نحو ثلثي النص ممثّلين بما لا يقل عن نسختين، وسدس النص ممثّل بثلاث نسخ. بينما يشمل الفراغ الموشحات التاسع والعاشر والحادي عشر. إلا أن سعة هذا الفراغ قد تثير بعض الإشكالات. إن الـ *acrostécs* تشير إلى وجود فراغ بعد الموشح الثامن، إلا أنها لا تحدد عدد الموشحات المفقودة. كان زميرين قد حدد هذا العدد بثلاثة، وأخذ برأيه فيما بعد. وافترض لاندسبرجر أن الموشحات المفقودة تبدأ بالرموز: I , NA , AM. وحسب هذا الافتراض قرأ اسم مؤلف القصيدة.



I - المعتب

1. مهلاً أيها الحكيم ، أريد أن أسر إليك
2. أريد أن أقول لك
3. أنت
4. خادمك الأمين - أسعى دوماً لتبجيلك
5. أين الحكيم الذي يشبهك؟
6. أين العالم الذي يضاهيك؟
7. أين من يصدي النصيحة؟ أريد أن أروي مأساتي
8. أوشكت على الهلاك. ها حانت نهايتي
9. كنت في عائلتي الأصغر، واختلط القدر والذي
10. أمي، تلك التي أحببتي، مضت إلى بلد اللاعودة
11. أبي، وتلك التي أحببتي، تركاني لوحدي.

II - الصديق

12. صديقي المبجل ! أنا حزين لما قلت
13. هواجسك يا (عزيزي) نحو الشر تقود
14. عقلك السامي، أصبح كعقل البليد
15. طامعك البهية ، غدت جهماء
16. نعم، يتركنا الآباء ، وفي طريق الموت ينهبون
17. يعبرون نهر حويور، هكذا قدر منذ القدم
18. ألم قرأت الناس مجتمعين
19. (.....) الأول، ضعيف، لم (...) أهبه
20. يزهو الفني، فمن أسعده؟
21. من يطلع الإله يوفق في عمله
22. المتواضع، الذي يمجّد الآلهة يجني الثروة

III - المعتب

23. يا صديقي، قلبك بئر لا ينضب ماءه
24. مياه البحر الفسيح،...

25. اريد نصيحتك، فاسمع قصتي
 26. اعرلي ابتهاك لحظة، واصنع الي
 27. الجسد مكبل، والفاقة تعذبني
 28. ولي توفيقني، وتركني الحظ
 29. القوة ذبلت ، وزال الريح
 30. الحسرة والحزن اغصدا هيأتي
 31. خبز الحقول لا يسد الرمق
 32. دكورنو ، هراب الأحياء لا أستطيع الحصول عليه
 33. ان تعود ايام السعادة ثانية ؟ بوذي ان أعرف عودتها

IV - الصديق

34. شفاتي موثقتان
 35. اهيف انت، لكن عقلك اختل كالمعتوه
 36. سلوكك غدا مشتتاً مختلاً
 37. وجهلك البديع أصبح يشبه الأعمى
 38. مابالك لا تكف من الالماح بالتمني؟
 39. الظل الغابر يعود بالصلوات
 40. رضوان الألهة يسترجع بالرجاء
 41. اولئك الذين لم يقفروا لك، سيفشقون عليك
 42. ابحت عن الايمان بالمعالة دالماً
 43. سيمنحك الحارس العظيم نعمته
 44. (.....) ويهب الففران

V المعبذ

45. احنني امامك ايها الصديق، ويحكمك ارتضي
 46. (...) كلمات حديثك
 47. (....)
 48. حمار البرية، ذاك الذي يملأ جوفه بالعشب
 49. اصفي باعنان الى الحقائق الالهية
 50. الأسد الوحش، من يلتهم الجسد الريان

51. يقدم الطحين تذراً، ليرضي الآلهة الفاضية
52. (.....) الفني ، الذي تتكاثر أملاكه
53. وزن ماما بالذهب النفيس
54. هل أخبرت التذرة لقد صليت للآله
55. ونذرت للآلهة الضحية، لكن كلمتي غير مسموعة

VI - الصديق

56. النخلة شجرة زاهية يا أخي الغالي
57. نفذ كل المواضع ، أيها الذهب الخالص
58. انت تقف على الأرض، وأفكار الآله بعيدة
59. انظر الى حمار الوحش الجميل في الوادي
60. ذاك المتمرد ، من دغس الحقل وقلب السهم
61. تعال وانظر الى مفترس القطيع، الأسد الذي تذكرته
62. وسبب تلك الجريمة ، حفروا حفرة للأسد
63. الفني المهيب الذي يهيل شروته بالأكوام
64. سيحرقه الملك قبل أن يحين أجله
65. اتبني السير في الطريق التي سلكوها؟
66. اطلب من الآله رحمته الأزنية ا

VII المعذب

67. عقلك - ربح الشمال، سمات عتبة للناس
68. صديقي المصطفى ا نصيحتك غالية
69. اسمح لي ان اضيف كلمة واحدة
70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث عن الآله
71. هزل المتعبون وذبلوا
72. طبقت تعاليم الآلهة منذ نعومة أظفاري
73. سجلتُ خاضعاً ، ابحث عن الآلهة
74. هجنيتُ نار الجُهدر الذي لم يُجدِ نفعاً
75. وهيتني الآلهة الفاقدة بدل الرفاه
76. الفني، امامي ، والدميم فوقتي

77. كُرمَ المحتال ، وأنا المحتقر

VIII - الصديق

78. لكي انت حقاً ، ولكن لا دليل على ما تقول
79. انت ترفض الحقيقة، وإلى تماثيل الاله تسيء
80. انت لا تحترم ملقوس الآلهة (.....)
81. ملقوس الآلهة حقيقة (.....)
82. افكار الآلهة مثل كبد السماء
83. الكلمة من هم الآلهة (.....)
84. احقاً تدرك (.....)
85. مأريهم مع البشر (.....)
86. فاختر طريق الآلهة (.....)
87. قريباً من عقولهم (.....)
88. (.....)

الموشحات XI - IX مفقودة

XII - الصديق

125. (.....)
126. برز (.....)
127. أهلك (.....)
128. كبر الصغار (.....)
129. خفف من الناس (.....)
130. اجمع (.....)
131. حمم الاله (.....)
132. حقق امنيته (.....)

XIII - المعذب

133. اريد ان اهجر البيت (....)
134. حمى ، لا حاجة الى الشروة

135. أريد نحر ضحية للاله ، أريد خرق تعاليم الآلهة
 136. سأنحر ثوراً (....)
 137. سامضي في سبيلي ، وأتوغل بعيداً
 138. سأفتح السد ، وأبعت الطوفان
 139. سأهيم في البراري الشاسعة كالص
 140. سأطوف من بيت إلى بيت لأطعم الجوع
 141. سأتشرد جائعاً ، وأجوب الطرقات
 142. وسأدخل مثل أي قافه (....)
 143. السمادة بعيدة (.....)

XIV الصديق

144. يا صديقي ، تمالك نفسه (.....)
 145. أمور البشر ، التي لا توبها (.....)
 146. يوجد في قلبك (.....)
 147. تخلى عنك عقلك (.....)
 148. (.....) الناس (.....)
 149. (.....).
 150. (.....) في لحظة (.....)
 151. (.....) بدل (.....)
 152. (.....) الهناء (.....)
 153. (.....)
 154. (.....)

XV - المعذب

155. (.....) القلب (.....)
 156. (.....) الذي (.....)
 157. (.....)
 158. (.....)
 159. تقول الأم لا ينتها (.....)
 160. هو الصياد الذي رميته (.....)

161. من بين جميع الذين لهم أسماءهم ، تجاحه (.....)
162. الكثير من وحوش البر (.....)
163. مَنْ مِنْ بينهم انتوى (.....)
164. اجهدْ في البحث عن البيت والابن (.....)
165. كل ما اخترت ، نعم لن أتركه (.....)

XVI - الصليق

166. ايها الوديع المستكين ، يا (.....)
167. عقلك فذ رالع
168. سقطط طبعك (.....)
- 169-176 . (.....)

XVII - المعذب

177. (.....)
178. مَنْ فِي (.....)
179. البلاد (.....)
180. الجميع (.....) تحولوا البشر
181. يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة
182. يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة
183. الذي يرمى الشعر ، يمتلك الذهب
184. الذي يزن بميزان الذهب ، يحمل وزراً ثقيلاً
185. الذي يأكل الخضار لوحده ، يلتهم طعام الوجهاء
186. ويبقى لاین الفني وصاحب الأمر ثمار البرية
187. إنهار الفني ، بعيداً (.....)

XVIII - الصليق

188. جمعوا ، اقساموا (.....)
189. تلك العتيقة (.....)
190. إسم (.....)
191. مَدَ الأيام (.....)

192. (.....الأخلاق)
 193. تفصيل (.....)
 194. (.....) المتحرك (.....)
 195. (.....) الأخرى (.....)
 196. (.....) إلتنى
 197. (.....) الآلهات
 198. قدر منذ الأول ، ان تكون مترفاً وفقيراً

XIX - المصنوب

199. (.....) الفطنة
 200. جَمَعَتْ كل الحكمة ، فلانصح الناس
 201. (.....)
 202. (.....) كصيد الطير....
 203. (.....) لم يدع القلب
 204. (.....) حفظتها شفاهي
 205. (.....) رموز
 206. (.....) فهمت كتابته
 207. (.....) تجليت امامه
 208. (.....) الرفاء قطع
 209. (.....) انا طفت

XX - الصديق

210. (.....)
 211. (..... من ٩)
 212. تركت افكارك الحاذقة تسرح
 213. (.....) ثبتت الحكمة
 214. اهنت المكتوب ، واحتقرت الفطنة
 215. (.....) ربطت الراس تفنيك من العمل المرمق
 216. (.....) اصبح مهملاً
 217. (.....) اسمه عالم

218. رافعاً رأسه ، ويملك مايريد

219. ليس امر الإله ، والترم بطقوسه

220. (.....) وثلاخير مكرس.

XXI - المعذب

221. (.....) غش (.....)

222. (.....) كل المحتالين (.....)

223. ياخذون الخيرات لأنفسهم ... التي (.....)

224 - 231. (.....)

XXII - الصليق

232. (.....)

233. (.....)

234. (.....)

235. اي غش هنا ؟ لقد خبطته شهرته

236. أسرع ؟ ستزول ساقاه عن قريب

237. النُصَابُ يملك الثروة بدون إله

238. سيصيبه سلاح القتل

239. ماهو نجاحك ، إن كنت لا تبغي مشيئة الإله ؟

240. النور في عطف الإله - نعمة متواضعة لكنها أمينة

241. إيبحث عن نَفْسِ الإله الصالح

242. ما فقدت خلال عام - ستسترده الآن

XXIII - المعذب

243. تأملت في الدنيا - ليس الأمر كذلك

244. لا يمد الإله الطريق أمام الشيطان

245. الأب يسحب الزورق في النهر

246. وإبنه البكر مسترخياً في الفراش

247. الأخ الأكبر في الطريق كالنمر يتبختر

248. يسوق البغل مبتهجاً أخوه الأصغر

249. يجوب الحفيد الطرقات متشرداً
250. وأخوه يطعم الفقير
251. ماذا جنيت من الآله الذي عبث ؟
252. انحني أمام من هو دولي مرتبة
253. يحقرني الخني والتافه والفخور

XXIV - الصديق

254. أيها العالم الحلق المتعلم
255. قلبك حاقق ولذا فانت تسمي الى الآله
256. مثل كبد السماء ، قلب الآله بعيد
257. تصعب معرفته ، ولا يدركه البشر
258. كل الأحياء من ابداع يدي اربو
259. النجل الأول فافر عندها جميعاً
260. السجل الأول يكون صغيراً عند البقرة
261. نسلها الأخير أكبر مرتين
262. الطفل الأول يولد غيباً
263. كنية الثاني - القوي ، الشجاع
264. ييصرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة.

XXV - المعذب

265. إصغ الي يا صديقي وأفهم افكاري
266. إحتفظ بأفضل كلمة في حديثي
267. يمجدون أعمال الرجل العظيم ، رغم انه قاتل
268. يزدرون البسيط ، ولم يقم بأذى
269. ياتمنون الرذيل ، والسفالة لديه كالحقيقة
270. يعلنون التقى ، الذي إمتثل لمشيفة الآله
271. يملأون سقف النذل بالذهب
272. يتهبون الطعام الزهيد من الذخيرة
273. يستندون القوي ، من صاحب المنكرات
274. يقتلون الضعيف ، وينصسون المسكين

275. وأنا الصعلوك، يظلمني الغني

XXVI - الصديق

276. تورو، ملك الآلهة، وخالق البشر
277. زلومار المظلم، اختار طينتهم
278. الآلهة ماما، هي الملكة التي صجنتهم
279. منحوا البشرية نطقاً أعوج
280. خصوها بالكذب والظلم إلى الأبد
281. يتحدث الخيرون عن الغني بكل وقاحة
282. الملك، تكون الثروة إلى جانبه
283. يسيئون إلى الضعيف كاللص
284. يديرون له الرذالة، ويسعون لقتله
285. بالخداخ يرغمونه على اقتراف الشر، فهو بلا عون
286. يقودونه بدناءة نحو الهاوية فينطق كالفحم

XXVII - المعذب

287. انت معلوف يا صديقي وترى شقائي
288. تعال إلي لترى التماسة، وسوف تعرف
289. كنت مطيعاً، متعبداً، متعلماً
290. ثم أجد المنذ والعون حتى للحظة
291. اجتاز ميدان المدينة متسللاً
292. هادئ الكلام، عذب الصوت
293. لا أرفع رأسي، أحملق في الأرض
294. مثل العبد لا أصلي مع الجماعة
295. الآلهة التي تخلت عني، ستمنحني العون
296. الآلهة التي هربت، ستملني بالرحمة
297. أيها الراعي إن شمس البشر ترعى الناس مثل الإله.

لا يمكن التأكد من تأريخ كتابة هذه القصيدة إلا من خلال المعلومات التي يمكن الحصول عليها من المؤلف. إن محتوى القصيدة، شأن المؤلفات المشابهة يخلو من كل ما يمكن أن يشير إلى زمن كتابتها. والتحليل الأدبي للنص لا يسمح بتقريب أي تاريخ من الفترة المحصورة بين 800 و 1400 قبل الميلاد^(١٩).

أما التأريخ المحدد على أساس التحليل البلاغي للنص فما يزال موضوعاً للمجدل والنقاش. ولكن قبل البدء بدراسة المعلومات المتوفرة عن المؤلف، لابد من التطرق إلى المسألة العامة للتأليف والمؤلفين في «أدب» بلاد الرافدين.

إعتاد الباحثون إطلاق صفة «المجهول» على أدب اللغة في هذه البلاد. لقد دفع إغفال ذكر المؤلف في النصوص الأدبية السومرية والبابلية إلى الشك بوجود مؤلفين فعليين في بلاد الرافدين القديمة، وجادل البعض في مشروعية إطلاق اسم «الأدب» على هذا النوع من أدب اللغة^(٢٠). ويشار بصدد ذلك إلى أن مرحلة التطور التاريخي سبقت ظهور الكتابة، وكذلك إلى الأسلوب الشفهي في نقل ونشر النصوص الفنية. أما التدوين الكتابي للنصوص فيفسر من قبل هؤلاء على أنه كان محض فن تقني ليس إلا. أما مصطلح «المؤلف» فهو برأيهم «المحرر» الذي قام باختيار، وأحياناً عصرنة، القصص التي كانت متداولة شفاهاً ولذلك فهم من الناحية العملية يشبهون رواة الفولكلور الكلامي.

كان هذا الرأي واسع الانتشار في الأوساط العلمية المهمة بدراسة الأدب السومري والبابلي، وهو يستند إلى بعض الأسس والمقومات. هكذا، بالفعل، هو أمر العديد من المؤلفات مثل القصيدة - الأسطورة «فقير نيبور» إذ كانت في الأصل أسطورة شعبية، ثم تبناها فيما بعد «أدباء» القصر فعدلوا وعصرنوها^(٢١).

لقد لعب التقليد الشفهي «الفولكلور» دوراً لا ريب فيه في نشر النصوص

«الفنية» و «العلمية»، بل وحتى النصوص التي ولدت مكتوبة. ولذلك فإن الدراسات المنجزة خلال العقدين الأخيرين أرغمت الباحثين على إجراء تعديلات جوهرية في وجهة النظر السائدة تلك^(٥٢).

تبقى معظم المؤلفات الأدبية السومرية والبابلية مجهولة المؤلف بالنسبة لنا حتى يومنا هذا. ولكن هل كانت هكذا فعلاً بالنسبة للكتبة البابليين ؟ نعتقد انها لم تكن هكذا، على الأقل ليس جميعاً هكذا. فهناك مجموعة من المؤلفات القديمة التي ورد فيها ذكر اسم المؤلف، وسنكتفي بذكر أربعة أمثلة فقط^(٥٣). يدخل اسم القصيدة في حالتين ضمن محتوى القصيدة، كما هو الحال في قصيدة «اللاهوتي» وفي «نشيد مردوخ» حيث ورد ذكر آشور بانيبال في النص الشعري^(٥٤). وفي الحالة الثالثة ورد اسم المؤلف في نص القصيدة «ملحمة ايراء». جاء في اللوح الخامس من الملحمة مايلي

مصنف الألواح كابتى - ايلاني - مردوخ ، حفيد نابيبا

طلالعه الإله في المنام ، وأمسى عليه ، وفي الصباح

دولها . لم يقترب ذنباً ، ثم يضيف إليها كلمة واحدة.

ويرتدي لوح خورساباد أهمية خاصة (يعتقد أنه كتب قبل القرن الثامن قبل الميلاد): كتب على أحد وجهي اللوح «نشيد نابو» وعلى الوجه الآخر «نشيد مردوخ». وقد ورد ذكر اسم المؤلف في نص التراتيل على كلا الوجهين^(٥٥).

ان هذه الأدلة بعد ذاتها مازالت لا تعني وجود تأليف فعلي في الأدب البابلي، اذ يمكن تفسير ورود هذه الأسماء في النصوص بكونها أسماء الأشخاص الذين طلبوا الألواح لاقتنائها، وليس أسماء المؤلفين. مثل هذا التفسير أقرب الى الواقع في النص الذي ورد فيه ذكر اسم آشور بانيبال^(٥٦) لكن الأمر يختلف مع المؤلفات التي اشتملت على فهارس بالنصوص الأدبية و«العلمية» ولا يمكن تفسير الأدلة المشار اليها آنفاً، سوى انها اثبات على وجود مؤلفين حقيقيين في بابل القديمة.

ترقى أقدم الفهارس المكتشفة الى العصر البابلي القديم. وهي عبارة عن قوائم بأسماء المؤلفات الأدبية والطقوسية والعلمية، وفيها يعرف النص بالكلمات الأولى منه، في حين يخلو من اسم المؤلف. وقد تمت مطابقة معظم المؤلفات التي وردت في هذه الفهارس مع النصوص المكتشفة. لقد ورد ذكر بعض هذه المؤلفات في الفهارس الآشورية الحديثة، التي عثر عليها في مكتبة آشور بانيبال، والتي ورد فيها اسم المؤلف. وهنا يصعب التمييز دائماً بين

المؤلفين الحقيقيين و «الناشرين» و «المحررين». ويمكن العثور في هذه الفهارس على مؤلفين مزيفين أيضاً (مثال على ذلك المؤلفات المنسوبة بشكل مباشر الى الإله آيا^(٥٧)). ان وجود حالة كهذه يؤكد ان الكتبة القدامى كانوا يشعرون بأهمية ذكر مؤلف النص. لقد نسبت بعض المؤلفات الى الآلهة من أجل تعزيز هيبتها وشهرتها. ولهذا السبب أيضاً نسبت بعض النصوص الى علماء قدامى مشهورين. ان التقليد الذي كان يفترض ربط النصوص بمؤلفين محددين (حقيقيين أو مزيفين) كان تقليداً راسخاً، وحسب علمنا لم يكشف النقاب حتى اليوم عن أي نص من النصوص القديمة الذي نسب الى أكثر من مؤلف واحد^(٥٨).

ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» و «ملحمة ايرا» في الفهارس الحديثة، التي اكتشفت وهي في حالة يرثى لها. ولكن ليست هناك صعوبة في قراءة الأسطر السليمة وتحديد اسمي المؤلفين اللذين ارتبطت بهما القصيدتان، وهما على التوالي : ايساجيل - كين - اوييب و كابتي - ايلاني - مردوخ. وبما ان الاسمين ورد ذكرهما في نص القصيدتين، فيوسعنا الجزم بأننا نتعامل مع المؤلفين الحقيقيين.

يمكن صياغة وجهة نظرنا بصدد التأليف والمؤلفين في بلاد الرافدين القديمة على النحو التالي : ان كان يفهم بكلمة «مؤلف» الشخص المبدع الذي وضع النص الكتابي من بدايته حتى نهايته سواء اكان نصاً أدبياً أم ثقافياً أم علمياً - فإن المؤلفين كانوا موجودين في بلاد الرافدين منذ القدم، وربما بدأوا بالظهور منذ النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد^(٥٩) بالإضافة الى هؤلاء المؤلفين الحقيقيين^(٦٠) كان هناك عدد أكبر من «المحررين» أو «الناشرين» وهم الكتبة العلماء، والكهنة الذين كانوا يتولون مهمة التدوين والتحرير، وتوحيد النصوص وادراجها في مجاميع، أي وضع النصوص القانونية للروايات التقليدية التي كانت تروى شفاهاً (الملاحم، التراتيل، الأناشيد، التعاويذ، الأمثال... الخ). نحن نفهم مصطلح «قنونة - Canonisation^(٦١) المؤلفات الأدبية السومرية - البابلية على انها عملية كتابة النص «الأصيل» على يد العلماء القدامى. ونتفق مع وجهة نظر أ. لامبرت الذي يعتبر اختيار مصطلح «قنونة» غير موفق ولا يلائم واقع الأدب القديم في بلاد الرافدين : ان القنونة ترتبط بتاريخ الكتب اليهودية والنصرانية المقدسة ولا تصح لتاريخ الأدب الأكدي، الذي يصلح له تاريخ الأدب الكلاسيكي في القرون

الوسطى، لقد اكتسب الجزء الأكبر من الأدب الأكدي شكله الثابت، وأصبح كما يقال *Textus receptus*.

من أجل فهم أية ظاهرة حضارية فهماً سليماً، لابد قبل كل شيء من وضع هذه الظاهرة في الموقع الذي تشغله داخل المنظومة الحضارية ذاتها. من الصعب الجزم حول مدى التقيد بـ «حقوق التأليف» في بلاد الرافدين. ولكن الفهارس التي ترقى إلى العصر الآشوري الحديث تشير بوضوح إلى أنهم كانوا ينظرون إلى ذكر مؤلف النص باعتباره أمراً ضرورياً، رغم أنهم لم يميزوا بين المؤلف «الفرد» و «المحررين». يقول من-أهرينسوف: «لم يكن مفهوم التأليف الفردي معروفاً في أدب بلدان الشرق الأدنى، وكان مفهوم «السمعة الشخصية» يؤدي هذا الدور»^(٣٢). وتخلو اللغة الأكديّة من المصطلحات لكلا المفهومين. ولكن مادام المبدعون (المؤلفون الفرديون والمحررون) قد وجدوا، وكان هناك الابداع أيضاً، فهذا يعني أن البابليين كانوا يقيمون هؤلاء وينظرون إليهم كمؤلفين بهذه الطريقة أو تلك، ويفترض في هذه الحالة أن تنحصر درجة التقييم في «من كتب النص» وليس في «كيف كتب النص»؛ المهم هنا درجة الثقة بأصالة النص، وبلغتنا المعاصرة سمعة النص وسمعة مبدعه، وليس طبيعة الجهد الابداعي (تأليفاً أو تحريراً).

وهنا ينبغي الإشارة إلى ملاحظة أخرى. حقاً أن مفهوم «حقوق التأليف» وغيره من المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بالمفهوم المعاصر للتأليف لم تكن متداولة في بابل، مع ذلك تبدو لنا مجازية للواقع الفكرة الشائعة عن «الحرية المطلقة» التي كان يتمتع بها العلماء القدامى (المؤلفون، المحررون، النساخون)، في تعاملهم مع مؤلفات زملائهم أو مؤلفات من سبقهم. فالمصادر البابلية المتوفرة حالياً لا تعطي أساساً كافياً لدعم هذه الفكرة. إن الصيغة التي تتكرر في الكثير من الألواح (كُتِبَ بدقة مثل أصله القديم) تشير إلى أن الكتبة كانوا يتعاملون مع النصوص الأصلية بأمانة عند النسخ ولم يجروا عليها أية تعديلات. والحديث لا يقتصر على المواعظ والتراتيل، التي يمكن لأي تغيير طفيف في الصياغة أن يفقدها قوتها السحرية، كان النساخون يشيرون إلى الثلمات والخروم والتشوه في ما ينسخون من الألواح القديمة ذات المحتوى «التاريخي» والعلمي، دون أن يجازفوا في ملء الفراغات حسب تصوراتهم الذاتية. وفي هذا المجال ترتدي الشروح الأدبية للمؤلفات الفنية أهمية خاصة، كالشروح المرفقة بقصيدة «اللاهوتي» وقصيدة «المعذب البري».

وكان اللغويون يحافظون على الكلمات والعبارات القديمة التي بطل تداولها، ويلجأون الى تفسير تلك الكلمات في الشروح المرفقة. ننتذكر الملاحظة التي أشرنا اليها عن «ملحمة أيرا» التي وردت في اللوح الخامس. فالمؤلف يؤكد على ان الإله طالعه في الحلم، وأملى عليه في الصباح، ولم يقترب أي ذنب، اذ لم يضاف أو ينقص من النص كلمة واحدة. ان هذه الأمثلة واضحة جداً. لقد رسخ عند البابليين تصور واضح عن أصالة النص، حتى وان لم يكن نصاً فردياً. وارتبط ذلك التصور بما ساد من احترام كبير للتراث، وتقدير للأسماء العلمية المشهورة، وربما ارتبط أيضاً بفكرة «التأليف الإلهي»، وقد سبقت الإشارة الى بعض النصوص المنسوبة الى الالهة. لقد استند نظام تعلم فن الكتابة على مبدأ الاستساخ الدقيق للنصوص.

في بنية النصوص التي تشكل اللغة السومرية والبابلية يتبني التمييز بين النصوص «المؤلفة» والنصوص الفولكلورية. النصوص الفولكلورية هي الأكثر، ويرتبط نشوئها ووجودها بالتقاليد الروائية، ويبدو ان «المؤلفين» اصلوا أحياناً تطوير النص شفهيّاً حتى بعد تدوينه كتابياً. كان الناس يتلقون هذه النصوص ويتعرفون عليها عن طريق الرواية والسمع، أما النصوص الثانية فكانت من أبداع مؤلفين فرديين، وقد نشأت في البداية كنصوص مكتوبة، وبهذه الصيغة تطورت وتلقاها المعاصرون^(٦٣). ووجود الـ acrostecs هي بعض القصائد يدل على الأسلوب الكتابي لتأليفها. تثير الانتباه في لوح خورساباد الملاحظة التالية: «تقرء الرموز الأولية والرموز الختامية مرتين»^(٦٤). وهناك مايسمح بالافتراض ان النصوص الأدبية البهجة كانت أقل عرضة للتعديل والتحويل من النصوص «الفولكلورية»^(٦٥).

نمجز في حالات كثيرة عن التمييز بين المؤلف الأدبي «الفردى» والمؤلف «الفولكلورى»، ولكن هذا لا يعقينا من مهمة الفرز والتمييز بين هذين المؤلفين عند توفر مثل هذه الامكانية، لان هناك، وكما سنرى، الكثير من الصعوبات التي تجابهنا عند تفسير نصوص كلا النوعين^(٦٦).

وقبل الانتهاء من هذا الاستطراد نشير الى ان سلسلة النصوص الأدبية المكرسة لعذاب الأبرياء تنتمي الى مجموعة المؤلفات الفردية، مثل «اللاهوتي البابلي» و «المعذب البري» و«القصيدة السومرية «الانسان والاله»، بالإضافة الى قصيدة بابلية قديمة أخرى من هذه السلسلة.

وليس من المستبعد ان المصادر الأولية (معظمها على الأقل)، التي

اعتمدتها المؤلفات القولكلورية كانت من المؤلفات «الفردية» أيضاً. وكلمة أخرى يمكن القول بأن المؤلفات الأدبية كانت تعكس بالدرجة الأولى أفكار النخبة المتنورة من المجتمع البابلي.

آن لنا أن نعود الى قصيدة «اللاهوتي البابلي». ما الذي نعرفه اليوم عن هذه القصيدة؟ كان زميرين (وهو أول من درس هذه الملحمة) يعتقد ان اسم المؤلف يكمن في الـ acrostax^(٧٧). ولكن الاسم لم يكتشف الا بعد مرور سنوات عديدة، وذلك بفضل جهود لاندسبرجر، الذي أجرى مقارنة شيقة بين مقاطع من القصيدة ومقاطع من لوح مدرسي عثر عليه في سيبار^(٧٨). يتضمن هذا اللوح، وفي إحتمالين تخطيطيين الاسم المعني، بالإضافة الى أسماء أخرى وأسماء مواقع جغرافية، وقواعد تأليف الوثائق العلمية وقاعدة للأرشفة، وسنوات حكم فيليب اريدي 323 - 316 قبل الميلاد).

ان اسم ايساجيل -كيني - اوييب، يكاد يكون فريداً من نوعه، ونستبعد ان يكون ذكره في لوح مدرسي مجرد صدفة فيبدو ان المعلم قد اختار اسم المؤلف المرموق عن عمد لتدريب الكتيبة المبتدئين. لقد كانت القصيدة شائعة في ذلك العهد وهذا ما تؤكدته التعليقات البابلية الحديثة على القصيدة^(٧٩) ومن مقطع بابلي صغير (اللوح K 10802)، نشره لامبرت^(٨٠)، ويتضمن فهارس أدبية، نعرف ان مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو راق وعالم من بابل. ولئن كانت الصفة الأولى للمؤلف تبدو هي الـ acrostex، فإن الصفة الثانية تتفق مع اسمه*.

وردت أهم المعلومات المتوفرة عن مؤلف «اللاهوتي البابلي» في نص من اوروك نشره فان ديك، وللأسف لم ينل هذا النص الاهتمام الذي يستحقه^(٨١). والنص عبارة عن قائمة بأسماء العلماء والحكماء القدامى، وأسماء الملوك الذين عاصروهم في الأسطر ١٦ - ٢٠ من القائمة مايلي:

في عهد الملك (.....) العالم ايساجيل - كيني - ايبلا
في عهد الملك حده - آبال - ايندا - العالم ايساجيل - كيني - اوبا
في عهد الملك نبوخذ نصر. العالم ايساجيل - كيني اوييب
في عهد الملك اسار حدون. العالم ايا - الكليل - داري

♦ اسم المؤلف (ايساجيل) مشتق من (الاياسجيل)، وهو اسم معبد الآله مردوخ في بابل.

وهكذا، فإن قائمة اوروك تشير الى عالمين باسم ايساجيل - كيني - اوييب. عاش الأول في عهد الملك حدد - آبال - ايدينا، الذي حكم البلاد خلال الفترة 1069 - 1048 قبل الميلاد، والثاني في عهد الملك نبوخذ نصر الأول، الذي حكم البلاد من سنة 1126 الى سنة 1105 قبل الميلاد*.

طرح ج. برينكمان إقتراضاً صحيحاً مفاده ان الحديث في هذه القائمة يدور حول شخصية واحدة^(٧٢). فالفارق الزمني بين حكم الملكين لا يزيد عن خمس وثلاثين سنة، والفرق الزمني بين بداية حكم الملك الأول ونهاية حكم الملك الثاني يبلغ ثمانين وسبعين سنة، وهذا يمكن لشخصية واحدة أن تعاصر الملكين. ومهما يكن من أمر فلا شك ان المدعو ايساجيل - كيني - اوييب، وفق ماورد في نص اوروك، هو مؤلف «اللاهوتي البابلي» وقد عاش في نهاية القرن الثاني عشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد. والسؤال ينحصر الآن في مدى ثقتنا بالملاحظة الأخيرة هذه.

إن مؤلف نص اوروك هو الكاهن آن - بيل - شونو. وقد كتب النص حوالي سنة 165 قبل الميلاد، وقد استند الكاهن الى التقاليد القديمة الشائعة، يبدأ النص بأسماء الملوك السبعة تسين حكموا قبل الطوفان والحكماء السبعة الذين عاصروهم. لقد درس ج. كوموروزي هذا الجزء من النص دراسة مستفيضة وتوصل الى ان مؤلفه كان جيد الاطلاع على قوائم الملوك السومرية القديمة^(٧٣). ويبدو ان الكاهن آن - بيل - شونو قد نهل من الموروث الشعبي القديم واعتمد مختلف الفهارس عند تدوين المعلومات المتعلقة بملوك ما بعد الطوفان ومعاصريهم. الا ان دقة التواريخ المحددة لهذه الفترة مشكوك بأمورها. فهو على سبيل المثال يؤكد بكل سداجة ان سين - ليكي - اونيني «محرر» ملحمة جلجامش كان من معاصري جلجامش، وان كابتي - ايلاني - مردوخ، مؤلف «ملحمة ايرا» قد عاصر الملك آبي - سين (٢٠٢٧ - ٢٠٠٣ ق.م)، في حين ان مؤلف هذه الملحمة عاش في القرن التاسع أو القرن الثامن قبل الميلاد. ومن المؤسف ان اسم الملك الذي عاصره العالم ايساجيل - كيني - ابلا مفقود من النص ؛ وهناك مايدعو الى اعتبار هذا العالم من معاصري الملك نابو - ابلا - ادينا (حوالي ٨٧٠

♦ لقد استثنى المؤلف نبوخذ نصر الثاني بالنظر لكونه عاش في عصر حديث نسبياً، فهو يعتبر من ملوك العصر البابلي الحديث وحكم خلال الفترة 605-562 ق.م.

قم) (٧٤). لكن مؤلف النص أدرجه في القائمة قبل حدد - ابلأ - ايدينا ونيوخذ نصر، وهذا مايدعو أيضاً الى الحذر من دقة المعلومات التاريخية الواردة في هذا النص.

وهكذا، يمكن القول بشكل عام ان قائمة اوروك، وبالرغم من حدس مؤلفها، لا يمكن أن تشكل مصدراً موثقاً للمعلومات حول عصر علماء ومؤلفي بلاد ما بين النهرين. ومع ذلك فإن الإشارة الواردة فيها عن معاصرة ايساجيل - كيني - اوييب - للملكين المذكورين تبدو مقنعة وتستحق الاهتمام. سبق أن أشرنا الى أن قصيدة «اللاهوتي البابلي» ترقى الى نحو ألف عام قبل الميلاد، وذلك حسب التحليل البياني الصرف للقصيدة. وقد لاحظ كل من أ. لامبرت (٧٥) و ج برينكمان ان عصر نيوخذ نصر الأول (وكذلك العصر الذي تلاه) تميز «بانبعث أدبي ملموس» (٧٦). ولا نستبعد ان يكون انبثاق أثر أدبي بابلي رفيع، كقصيدة «اللاهوتي البابلي» قد ارتبط بتلك النهضة الأدبية الباهرة ؛ لقد كان اسم المؤلف بعد ذاته «عصرياً» بالنسبة لفترة حكم نيوخذ نصر الأول، اذ بدأ هذا الاسم بالانتشار منذ العصر الكاشي (٧٧).

وهكذا، فإن مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو المدعو ايساجيل - كيني - اوييب وكان واعظاً بالمهنة، ومن مواليد بابل، ومن معاصري نيوخذ نصر الأول، أو حدد ابلأ - ايدينا (أو كليهما معاً)، وقد ظل اسمه راسخاً في ذاكرة الدوائر العلمية طيلة مايقرب من ألف عام.

لفهم أي مؤلف أدبي وتقييمه تقييماً موضوعياً، لا بد من معرفة الوجه الاجتماعي لصاحبه والفترة التاريخية التي ظهر فيها. فلننتقل اذن الى معالجة هذين الموضوعين.

كان ايساجيل - كيني - اوييب واعظاً. والواعظ هو الكاهن الذي لا تتعصر حياته ونشاطه في داخل هذا المعبد أو ذاك، بل يكون على صلة دائمة مع الناس من مختلف الفئات الاجتماعية. فمهامه المتنوعة تفرض عليه أن ينتقل من بيت الى آخر، لعيادة المرضى والأشخاص الذين ألفت بهم المحن. كانت دائرة نشاط الوعاظ واسعة جداً، اذ كان أحدهم يقوم بدور المطيب (٧٨)، مستعيناً بالطلاسم والحروز والتراتيل لطرد «شيطان» المرض، وكان غالباً مايقوم بهذه المهمة برفقة الطبيب، ويداوي الأسنان، ويلتمس لزيائته الأحلام السعيدة، ويكافح الشر والرزيلة، ويؤدي الطقوس الدورية التي تضمن الصحة

الدائمة للعائلة المالكة. أما في المعبد فإن مهمة الواعظ تنحصر في إثارة هياكل الآلهة وتأدية الطقوس، وتنظيف الأرض المعدة لدفن الموتى مع امتنعهم خلال مراسيم الدفن.

إن الأدب البابلي الخاص بالوعاظ واسع جداً، وتدخل ضمن هذا النوع من الأدب مسلسلات كاملة مثل «إلهي، أنا لا أعرف»، «مالكو»، «بيت الوضوء» و «شوريو» وغيرها. ويصل عدد الألواح التي تؤلف قائمة التعاويذ المخصصة لمكافحة السحر، والتي تحمل عنوان «إفعل تسلم» ما يقرب من ١٥٥ لوح. والفهرس الخاص بالشياطين والآلهة التي تسبب الأمراض طويل جداً، لذا، فمن الصعب على شخص واحد أن يستوعب محتوى جميع النصوص الضرورية عن الواعظ، مما يدعو إلى الاعتقاد بأن الوعاظ كانوا يتخصصون في مجالات ضيقة^(٨٩).

تشير هذه المعلومات إلى أن ممثلي هذه المهنة كانوا من المتعلمين والمتنورين وكانوا في الوقت نفسه جيدي الاطلاع على حياة الناس وأحوالهم. أما النفوذ الاجتماعي للوعاظ، فمن الصعب أن نحكم عليه اليوم، ولكن يبدو أنه لم يكن ذا شأن كبير. ويمكن أن نشير بهذا الصدد إلى بعض الملاحظات التي وردت عنهم في بعض النصوص من قبيل : «الكاتب الفاشل يصبح واعظاً، والمقني الرديء يصبح صافراً، والمغرد السيء يصبح زماراً، والتاجر الفاشل يصبح حادياً، والنجار الرديء يصبح غزلاً، وصانع الأسلحة الرديء يصبح صانعاً للمناجل، والبناء الرديء يصبح عامل طين»^(٩٠). لا يسمح طابع هذه الأمثال أن نرى فيها أكثر من سخرية وتهكم فئة مهنية معينة من ممثلي الفئات الأخرى. ولكن ليس بوسعنا الحكم على مدى سعة انتشار مثل هذه النظرة المتحفظة إلى الوعاظ. أضف إلى ذلك أن فئة الوعاظ لم تكن متجانسة : بينهم محترفون متواضعون، كانت مهمتهم الرئيسية تلبية حاجات الناس البسطاء، وكان هناك أيضاً «وعاظ الملوك». ومن بين هؤلاء كان حدد - شومو - أوزور، الذي لعب دوراً هاماً في عهد سنحاريب، وأمارحدون، وأشور بانيبال، بحيث أن فون زودن يشبه هذا الواعظ بأحيكار، مستشار ملوك آشور الشهير ويطلق ملحمة «أحيكار»^(٩١).

كيف نفهم كلمة «اومانو - Ummanu» التي وصف بها أيساجيل - كيني - أوييب في الفهرس الآشوري الحديث (K 10802) وقائمة أوروك ؟

يعتقد ج بريكن ان هذه الكلمة تعني «سكرتير الملك»، ولكنه في نفس الوقت يعترف بعدم وضوح الكلمة جزئياً، مشيراً الى ان هؤلاء «الأومانو» كانوا «رؤساء كنية رسميين»^(٨٧). ومن غير المستبعد ان هؤلاء ليسوا سوى «معلمي صنعتهم»، كما يقال، أي «علماء»^(٨٨). ولكن حتى وإن كان هذا المصطلح يعني «سكرتير الملك»، فذلك لا يقول شيئاً عن الوضع الحقيقي للمؤلف ايساجيل - كيني - اوييب، وغيره من المؤلفين الذين ورد ذكرهم في قائمة اوروك والفهرس الآشوري الحديث : وكما أثبت ر. رانير، فإن بلاد الرافدين عرفت تقليداً قديماً يربط الحكمة العلوية ببعض مستشاري الملوك^(٨٩). فالعالم الذي يكسب شهرة واسعة يصبح فيما بعد، وفي ذاكرة الأجيال المقبلة، من المساعدين المقربين الى الملك الذي عاصره.

وهكذا، فإن مؤلف «اللاهوتي البابلي»، كما يبدو لنا، كان شخصية متعلمة وينتمي الى الفئة المتتورة التي تتحدث من الطبقات الوسطى.

لننتقل الآن الى الحالة الاجتماعية - التاريخية للقصيدة، أي الى أحداث ذلك العصر الذي عاش فيه مبدع القصيدة ايساجيل - كيني - اوييب : تعرف المرحلة التي تلت سقوط السلالة الكاشية في بابل بـ «القرن المظلم». فالمعلومات التي يمكن أن تلقي الضوء على تلك الفترة ضئيلة بالفعل. ويشير برينكمان، الذي قام بجمع المصادر المكتشفة عن تلك المرحلة، الى ان مجموع ماوصل من بابل خلال الفترة الممتدة بين 1158 - 722 قبل الميلاد لا يزيد عن ثمانية عشر نصاً ملكياً^(٩٠). ومع ذلك يمكن تحديد المسار العام لأحداث تلك المرحلة بشكل متكامل.

يبدو ان العصر الكاشي (1158 - 1595 ق.م) هو العصر الذي أخذت تتبلور فيه تدريجياً فكرة تقسيم بلاد الرافدين الى بابل وآشور (نقصد تبلور الفكرة في أذهان الناس). كانت الحدود الشمالية لبلاد بابل في عهد سلالة إيسن الثانية تمر بمحاذاة نهر الزاب الأسفل. وكانت تلك الحدود متحركة جداً، اذ تأرجحت حسب الوضع السياسي القائم وقوة كل من البلدين الجارين. وإلى الجنوب من هذه الحدود تقع مدن دولة بابل القديمة مثل أريدو وأور؛ وكانت الحدود الغربية تمتد بمحاذاة نهر الفرات، والحدود الشرقية تمتد خلف نهر دجلة، بمحاذاة تلال زاغروس^(٩١).

من المفيد أن نبدأ أحداث التاريخ السياسي من نهاية العصر الكاشي. كانت بابل الحثية في عهد الملك حدد - شوم - نازير (1220 - 1187 ق.م).

تتزلزل مسرعة نحو هاويتها. وتدهور الوضع على الخصوص خلال حكم الملك زابابا - شوم - ادينا (حوالي 1158 ق.م.). وخلال عام واحد سقطت بابل ! لقد سقطت بابل أمام الملك الآشوري آشور - دان - الأول ثم غزاها العيلاميون فيما بعد ومن المحتمل أن يكون الملك العيلامي شوتروك - ناخوتني قد أوكل حكم بابل لولده كوتير - ناخوتني^(٨٧). لقد منيت بالفشل جميع المحاولات التي أبدت لصد الغزاة، وخاصة في عهد انليل - نادين - جي، آخر ملوك الحثيين، حيث وقع في الأسر ونفي الى عيلام. وتعرضت أهم مدن ومعابد بابل للنسب والنهب، وعمد العيلاميون على الخصوص الى نقل تمثال مردوخ الى بلادهم، فانهارت بابل كل الانهيار. فاضافة لكل المعن التي امت بالبابلين، فانهم فقدوا الأهم، الا وهو المنقذ. وحالة كهذه تقود الى انهيار معنوي كبير. بهذه النفمة الكثيرة، كما يقول برينكمان، إختتمت السلالة الحثية وجودها على مسرح التاريخ بعد عمر مديد^(٨٨). ومهما يكن من أمر فإن الكثير من مدن بابل وآشور قد رزحت تحت حكمهم، وليس هناك أدنى شك في الدور الكبير الذي لعبه العيلاميون في إنتقال الحكم من السلالة الحثية الى سلالة آيسن الثانية. لقد تكررت، من الناحية العملية، الوضعية ذاتها التي نشأت بعد سقوط سلالة اور الثالثة في نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وذلك تحت ضربات الماريين من الغرب والعيلاميين من الشرق.

لا نعرف الكثير عن الملكين الأولين من سلالة ايسن الثانية. كان الملك الأول (مردوخ - شابيك - زيري) من مدينة آي سن، وقام بنقل مقر الحكم فيما بعد الى مدينة بابل^(٩٠). ولا يمكن الحديث عن بابل العاصمة الا في عهد الملك السادس (مردوخ - ناديا - ناجي) الذي احترق قصره خلال الهجوم الذي شنته قوات الملك الآشوري نجلا - تبليرز الأول. وبعد آي سن سادت في البلاد أوضاع مميزة لفترة طويلة من الزمن.

لم تصلنا وثائق عن فترة حكم مردوخ - ناديا - ناجي (1158 - 1141 ق.م.)، وكل مانعرفه ان فترة حكم هذا الملك دامت ثمانية عشر عاماً ثم خلفه ابنه. لكن، يبدو انه استعاد خلال هذه الفترة بعض الأجزاء الشمالية من البلاد. ويشير نص دون على لوح طيني يحمل ختم اني - مردوخ بالطو (1140 - 1133 ق.م.) انه استعاد بابل نفسها فيما بعد^(٩٢).

ولا نعرف أيضاً إن كان الملك نينورتا - نادين - شوم (1132 - 1127

ق.م.) يمت بصلة قريى الى الملكين الآخرين أم لا. لقد حكم هذا الملك البلاد ست سنوات، واستعاد البابليون دورهم الهام على الساحة الدولية خلال عهده، فقامت القوات البابلية بحملة عسكرية في أعماق البلاد الآشورية. وقد تكون تلك الحملة على صلة بالنزاع الذي نشب بعد وفاة آشور - دان - الأول. ولا يستبعد أيضاً أن يكون نينورتا - نادين - شوم قد أمضى بقية حياته أسيراً في عيلام^(١٢)، غير انه استطاع ان يضع ميكانيزماً راسخاً للحكم، فمهد الطريق أمام الملوك الذين جاؤوا من بعده ليحكموا بابل طيلة أربعين عاماً. وكل ما تذكره الأجيال عن نينورتا، انه كان أب نبوخذ نصر العظيم.

استلم نبوخذ نصر الأول (1126 - 1105 ق.م.) مقاليد الحكم بعد وفاة والده، ومن ثم خلفه ابنه، ثم أخوه الأصغر. لقد أحبط اسم نبوخذ نصر بهالة من العظمة، وصورته الأجيال التالية كرسول بعثته الآلهة للإنتقام من العيلاميين. وكانت للأحداث التي وقعت في عهده أهمية بالغة في تاريخ بابل. وامتازت فترة حكمه بالرسوخ والاستقرار السياسي لبابل، التي شهدت نهضة حضارية كبرى. وشهدت الحياة الدينية تطورات هامة أيضاً. ففي هذه المرحلة، كما يبدو، أصبح مردوخ (الذي كان من بين الآلهة المهمة) أكبر آلهة بابل، فوصفته الوثائق الرسمية بلقب «ملك الآلهة» لأول مرة^(١٣). كانت شخصية مردوخ تتطور في هذا الاتجاه منذ عهد بعيد، ولكن الدفعة المهمة الأخيرة، التي أسفرت عن تحول نوعي، حصلت، كما يبدو، في عهد نبوخذ نصر الأول.

ومنذ توليه الحكم أخذ نبوخذ نصر على عاتقه مهمة التصدي للمخاطر التي تهدد بابل من جهة عيلام^(١٤)، فنظم حملة عسكرية كبيرة، إلا انها/يسبب انتشار الوباء بين الجنود، باءت بالفشل، فاضطرت قوات نبوخذ نصر الى العودة قبل فتح عيلام.

لم يرق هذا الوضع لحكام عيلام، فراحوا يعدون المدة لحملة إنتقامية، فلاح الخطر على المناطق الشرقية من بلاد بابل. ولم يستسلم نبوخذ نصر هو الآخر، فراح يعد لحملة عسكرية جديدة. بعد مباركة الآلهة بدأ نبوخذ نصر مسيرته. كان الصيف، والجو حاراً لا يطلق، لذا لم يكن العيلاميون يتوقعون الهجوم. وصلت طلائع قوات نبوخذ نصر الى نهر اولاي قبل أن يستفيق العيلاميون من المفاجأة وبعد معركة حامية الوطيس انهارت القوة

المسكينة العيلامية. تقول إحدى الوثائق الرسمية* عن وصف هذه الحملة : «بأمر مردوخ، ملك الآلهة، رفع نبوخذ نصر السلاح ليشارك لأكد. ومن دير** مدينة الآلهة (أنو) المقدسة قفز مسافة ثلاثين «بيرو» (ساعة مضاعفة)، وسار في الطريق في شهر تموز. لقد انتهت النصال، وتوهجت كأنها النار في أيدي الجنود. وتوهجت أحجار الطريق كأنها الأفران الحامية. جفت الآبار، وخلت القنوات من الماء. تراخت قوى الخيل، وترنح الرجال الأشداء. ورغم ذلك سار في الطريق قدماً كالملك المختار، المصطفى والمسنند من الآلهة. أجل حت الخطي نبوخذ نصر الذي لا يضارعه أحد، فخرج إلى ضفة (الولاي). التقى الملكان فتبارزا. التهب النيران وسط المعركة، وعلا الغبار وجه الشمس.... ويأمر عشتار وحده إلهي الحرب فر حوتيلوتوش ملك عيلام هارباً فتواري. أما نبوخذ نصر فقد استولى على عيلام، وأقام الاحتفالات وغمم الثروة».

لا يمكن رسم صورة دقيقة للصراع الذي كان قائماً بين بابل وعيلام. ومن الصعب حتى ذكر عدد الحملات التي نظمها نبوخذ نصر ضد عيلام^(٩١). ولا بد من الإشارة أيضاً، إلى أن انتصار البابليين من وجهة النظر العسكرية لم يكن انتصاراً نهائياً، حيث لم يدم طويلاً. لكن نبوخذ نصر استعاد الآلهة التي سلبها العيلاميون، ومن بينها تمثال مردوخ الذي كانت له قدسيته الخاصة^(٩٢). رافقت عودة مردوخ إلى الأيساجيل احتفالات مهيبه^(٩٣)، ويبدو أن تنصيبه الرسمي بصفة الآلهة الأعلى في بابل قد جرى خلال هذه الاحتفالات. يقول أ. لامبرت حول هذا الموضوع : «كانت التربة مهددة لمثل هذا الحدث منذ العصر الكاشي. وبالفعل، فإن لقبه الشخصي (Marduk - sarilani) يوحي بوجود هذا المبدأ منذ النصف الثاني لحكم السلالة الكاشية. وفي نفس الوقت تتوفر أسس جديدة للشك في أن الاعلان الرسمي قد تم في عهد الكاشيين. لقد كانت الأعوام التالية غير ملائمة للقيام بهذه الخطوة، لأن مردوخ عبر عن عدم ارتياحه الواضح تجاه مدينته. لذا فإن عودته من عيلام مهدت

♦ يعتبر هذا النص من أكثر النصوص الشعرية المعروفة لوصف الحملات العسكرية، وقد

ورد في مؤلف مهدي إلى ريتي - شيتي، أحد نقاد نبوخذ نصر في تلك الحملة.

♦♦ مدينة (دير) وتدعى أيضاً (دور - ايلو) مدينة مشهورة في تاريخ العراق القديم، تقع بقاياها الآن بالقرب من مدينة بكرة على الحدود العراقية الإيرانية (الحدود البابلية - العيلامية القديمة). انظر : طه باقر «ملحمة جلجامش»، ص ٤٠.

الطريق لانجاز هذه العملية. لقد كان اهتمام المجتمع، خلال الاحتفالات، مركزاً على مردوخ، وكذلك المراسيم و قة يم النذور والهدايا. ولم يكن آنذاك شيء أفضل من منحه السلطة العليا في السماوات. لقد ورد ذكره في اللوح (BM 99067) باسم «رب الأرباب»^(٩٩).

وليس من المستبعد أن يكون رواج الأسماء الخاصة المرتبطة بمردوخ ومعبده (اليساجيل)^(١٠٠) مرتبطاً بتلك الأحداث التي وقعت نحو عام 1100 قبل الميلاد. وهذا ما عنيناه عند إشارتنا الى خصوصية اسم المؤلف ايساجيل - كيني - اوييب. الا ان معاصرة ايساجيل لنبوخذ نصر تبقى احتمالاً غير مؤكد، رغم قربه من الواقع.

ومن الأحداث السياسية الخارجية المهمة التي وقعت في عهد نبوخذ نصر، يمكن الإشارة الى الصدامات التي شهدتها المناطق الحدودية مع الآشوريين^(١٠١) وتشير بعض المصادر الى حروب نبوخذ نصر مع الحثيين أيضاً^(١٠٢).

خلف نبوخذ نصر ولده انليل - نادين أبلي (1104 - 1101 ق.م.)^(١٠٣). ويبدو انه جلس على العرش وهو ما يزال يافعاً، ومات دون أن يترك من يخلفه، فانقل الحكم الى عمه - الأخ الأصغر لنبوخذ نصر. ونكاد لا نعرف شيئاً عن الأحداث التي وقعت في عهد الملك الابن.

ليس من المستبعد أن يكون مردوخ - نادي - ناحي (1100 - 1083) قد نحى ابن أخيه، ليجلس على العرش. وقد ورد ذكر ابن مردوخ في نص كتب في السنة العاشرة من حكمه^(١٠٤). لكن الذي خلف مردوخ كان شخصاً آخر، لم تثبت صلة قرابته بالملك حتى اليوم^(١٠٥).

تميزت الأوضاع في عهد الملك مردوخ - نادي - ناحي بهدوء نسبي واستقرار دام سنوات طوال. لقد كان إهتمام جاره الجبار، الملك الآشوري تجل - تيليزر الأول موجهاً كلياً لصعد القبائل الآرامية. فاستغل البابليون هذا الوضع لتنظيم عدة حملات ضد بلاد آشور. غير أن الملك الآشوري استطاع أن يقوم فيما بعد بحملة مضادة أدت الى تحطيم القوات البابلية وبسط سيطرته على المدن المهمة مثل اور، اوييس، وبابل التي احترق فيها القصر الملكي.

بعد العام الثالث عشر من حكم مردوخ - نادي - ناحي تدهورت اوضاع البلاد بشكل ملموس. فقد اشتد ضغط القبائل الآرامية من جهة الغرب. على

أثر المجاعة، التي مررتها آشور وبابل في السنة الثامنة عشر من حكم مردوخ، اضطرت القبائل إلى الترحال بدون توقف. كانت تلك القبائل تعتمد في مؤناتها وغذائها بالدرجة الرئيسية على سكان بلاد الرافدين، إذ كانت تربط الطرفين علاقة تجارية متينة^(١٠٦). ولكن انتشار المجاعة (وصل الأمر في بعض المدن إلى أكل لحوم البشر) وانقطاع مصادر التموين الاعتيادية دفعا الآراميين نحو بلاد الرافدين، ليأخذوا بالقوة مكانوا يحصلون عليه عن طريق المبادلات التجارية. واكتسح الغزو الآرامي الجزء الأكبر من بلاد بابل وآشور، فاضطر تجارا -تيليزر للإعتصام في إحدى قلاع الجبلية الشرقية، واختفى مردوخ -نادي -ناحي دون أن يترك أي أثر^(١٠٧).

سمى مردوخ -شاييك -زيري، الذي تولى زمام الحكم خلال السنوات 1070 - 1082 قبل الميلاد، لاستعادة أمجاد أسلافه والذود عنها. وخلال عهده نشأت علاقة صداقة وحسن جوار بين آشور وبابل. لكن حوافل المحاربين الآراميين واصلت غزواتها، حتى تكللت جهود أحد أمرائهم بالاستيلاء على العرش البابلي^(١٠٨).

هل كان حدد - آبال - ادينا (1069 - 1048 ق.م.) آرامياً حقاً ؟ فالمعلومات التي ذكرها المؤرخون القدامى عن ظروف إستلامه الحكم متضاربة جداً^(١٠٩). ولكن ماهو مؤكد أن الملك لم يمت بصلة القرى إلى ملوك بابل القدامى : ومن وجهة نظر البابليين أنفسهم فإن حدد -آبال - ادينا ارتقى العرش عن طريق غير شرعي، سواء تولى زمام الحكم بأمر من الملك الآشوري، أم أنه لم يلتزم بالمراسيم المتعارف عليها في ارتقاء العرش. لذلك وقف البابليون منه موقف العداء. وقد ظل الناس ينظرون إليه كحاكم غريب، رغم كل الجهود التي بذلها للحفاظ على المقدسات البابلية التقليدية ولإقامة المنشآت الدفاعية الضخمة.

استمرت علاقة حسن الجوار مع آشور خلال فترة حكمه، التي امتدت زهاء عشرين عاماً. وفي السنوات الأولى كانت آشور تلعب الدور الأول في المنطقة، يبدو أنها مدت يد المساعدة للبابليين، لكن حدد - آبال - ادينا راح فيما بعد يتدخل في الشؤون الداخلية للقصر الآشوري. وفي نفس الوقت كانت هجمات الآراميين متواصلة بدون توقف، ولم يستطع حدد -آبال - ادينا أن يجد الوسائل الفعالة لصعد تلك الهجمات، أو لم تكن لديه الرغبة للعمل في هذا الاتجاه. ويبدو أن هذا الموقف أثار استياء البابليين وتذمرهم.

بعد موت حدد - آبال - ادينا تولى الحكم مردوخ -امي -اريبا، الذي لم يحكم سوى نصف عام، فخلفه مردوخ -زير (.....)، الذي لا نعرف عنه وعن فترة حكمه سوى انه قاد البلاد زهاء اثني عشر عاماً.

هكذا نستطيع إختتام عرضنا لأهم الأحداث السياسية الخارجية التي شهدتها العصر الذي عاش فيه مؤلف قصيدة «اللاهوتي البابلي». يبقى أن نضيف بعض الكلمات عن الظواهر والأحداث التي عرفها المجتمع البابلي ذاته خلال هذه المرحلة.

امتاز العصر الذي تلا سقوط السلالة الكاشية بالتدهور والانحطاط. فقد سار الجبروت السياسي والعسكري نحو الأقول. وتناقص عدد السكان في بابل نفسها، وتحولت بعض أحيائها السكنية الى حقول وبساتين. كما تدهورت «نوعية الحياة»، حسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين: تدهورت نوعية الدور السكنية، وتناقصت الأدوات والمواد واللوازم البيتية،... الخ^(١١٠). ومع تدهور أوضاع المدن عرفت القرى والأرياف هجرة واسعة، فتقلصت مساحة الأراضي المستصلحة للزراعة^(١١١). أما بالنسبة للتجارة والانتاج الحرفي فالمعلومات عنها تكاد تكون معدومة، ولا يمكن توقع ازدهارها خلال تلك المرحلة.

ليس في كل هذا ما يدعو الى الاستغراب، اذا ما تذكرنا الأحداث السياسية الخارجية لهذا العصر: لقد استنزفت الحروب والغزوات المتكررة طاقات البلاد ومواردها. لقد كان ممثلوا السلالة الثانية في أي سن، أول سلالة بابلية أصيلة تعجز، من الناحية العملية، عن توفير الأمن والاستقرار في البلاد، بالشكل الذي وفّره القادمون من الخارج - الكاشيون والآراميون.

لقد تدهورت هيبة الحكم المركزي، في حين أخذ دور الإدارات المحلية بالازدياد.. تقلص دور المراكز التقليدية - المدن القديمة - في حين تعزز دور الأطراف حيث كانت تقطن مختلف الفئات. وكان على الحكام أن يضاعفوا من هباتهم ومنحهم؛ وأن يوزعوا الأراضي، وغيرها من المفريات لكسب تأييد زعماء القبائل في المناطق الحدودية، حتى وأن كان ذلك على حساب سكان بابل والحكم المركزي^(١١٢).

يجب ألا نعتبر تقلص الآراميين في البلاد عاملاً خارجياً فقط. لقد ترك ذلك أثره على بنية المجتمع البابلي، بعد دخول عناصر من جنس آخر الى البلاد. ففي عهد حدد -آبال - ادينا (ان كان حقاً من أصل آرامي) تسارعت

واتسعت ظاهرة تغفل «الناس الجدد» من القبائل الآرامية المختلطة. وقد جويت هذه العملية بالرفض من قبل السكان الأصليين.

تلك كانت صورة الحياة الاجتماعية - السياسية في بابل خلال العصر الذي عاش فيه إيساجيل - كيني - أويب. فهل أثرت تلك الأحداث على مبدع «اللاهوتي البابلي» ؟ أجل. وهل وجدت انعكاسها في القصيدة ؟ كلا، لم تجد انعكاسها كما يبدو.

إن من المعبث حقاً البحث في ثنائيا القصيدة عن أي تلميح أو إشارة إلى الأحداث السياسية وميزات الواقع في ذلك الزمن المعاصف بالأحداث. ونعتقد أن هذه الحالة نجمت، قبل كل شيء، عن طبيعة الإبداع وتوجهه الخاص عند المؤلفين القدامى، والمبادئ العامة التي اعتمدها (رغم عدم تبلور مثل هذه المبادئ، وحتى عدم ادراكهم لها). هنا بالذات تكمن هاوية سحيقة تفصل المؤلفين القدامى عن زملائهم المعاصرين. فالكاتب الآوري المعاصر يسعى إلى تصوير واقع عصره تصويراً دقيقاً ؛ أما عند قراءة النصوص الأدبية القديمة فمن الصعب على القارئ أن يتحرر من الانطباع التالي الذي تتركه النصوص في ذهنه : لقد سعى المؤلف، وبإصرار مماثل إلا يكون للأحداث موقعٌ في مؤلفه، لا نصادف، من الناحية العملية، في هذه المؤلفات أسماء لشخصيات حقيقية أو إشارات مباشرة إلى الأحداث التاريخية. وفي حين يتوجه أدباء العصر الحديث نحو الأحداث المعاصرة (في الغالب) ويملأون نصوصهم بالهموم اليومية، نلاحظ أن المؤلفين القدامى كانوا منشغلين كلياً بالتساؤلات «الأزلية» والتناقضات المتكررة باستمرار أي أزلية أيضاً). يتحدث المؤلف المعاصر مع زمنه، أما المؤلف القديم فكان يتحدث مع الأزل^(١١٣).

لقد رسم المؤلف البابلي أبطاله مجردين تماماً من السمات الشخصية ومميزات الوسط المحيط بهم، أي من كل ما يمكن أن يبدو ذا أهمية زائلة. وما يميز مؤلفات القدامى هو تصوير الإنسان في اللازمان. وليس ذلك أنماط أو أقنعة الأدب القديم^(١١٤)، بل رموزاً لأوضاع الحياة وأحوال الناس : ملك غني، تقي، ورع... الخ. فالإنسان يتجسد خارج التفاصيل الخاصة بزمنه، وحتى بمعيشته. هنا يتجسد الإنسان كتجريد مطلق، كأحد الرموز الشاملة ؛ فالملك أو الأمير في المؤلف البابلي «الفردى» هو أي حاكم في أي زمان. والفقير هو أي فقير في أي مكان وزمان... الخ.

إن التعميم الشامل للشخصيات يجعل انتباه القارئ مركزاً نحو الوضعية المعكوسة ويقوده الى داخل تلك الوضعية، مما يسهل عملية مقارنة النفس مع البطل. وكان هذا التوجه يشكل مهمة إضافية للمؤلف، الذي يسمى، ليس فقط لاقتناع القارئ بشيء ما، بل وكانت له أهدافه العملية أيضاً : أن يقدم للقارئ نموذجاً لسلوكه في المواقف المماثلة. وفي تعميم الشخصيات تتجلى، في آن واحد، محدودية الابداع وقوة المؤلفين القدامى ؛ ولهذا الأسلوب في تجسيد الأبطال فضله في مانجند مؤلفات المبدعين القدامى من صدى لدى القراء في أيامنا، وذلك بالرغم من الفاصل الزمني واختلاف الحضارات والخبرة الفردية.

كل ما قيل آنفاً يخص النصوص الأدبية «الفردية» لاسيما النصوص المشابهة لقصيدة «اللاهوتي»، كان الانقسام عن واقع المرحلة التاريخية في مثل هذه المؤلفات أمراً طبيعياً^(١١٥)؛ فمواضيع هذه النصوص وطبيعتها أيضاً لا تستدعي تصوير المرحلة التاريخية (ويبدو ان مواضيعها نشأت من التراث، والتواويز، والتوبيات، والندم... الخ)^(١١٦). لقد كان المؤلف عند معالجة مسائل وجود الشر في العالم وعذاب الأبرياء... الخ، يتعد عامداً عن السمات المميزة لعصره، لأنه يعتبر هذه السمات خاصة وعابرة، ولا أهمية لها بالنسبة للمعضلات والتناقضات الأزلية التي يتناولها، بل يمكن لهذه التفاصيل أن تغم المسائل الجوهرية.

مثل هذه الصورة تلاحظ في النصوص «الفردية» الأخرى أيضاً : ولا نجد أية اشارات مباشرة الى الظروف التاريخية الواقعية حتى في نصوص المناسبات التي يتردد فيها صدى سياسي. ونلاحظ في مثل تلك النصوص ان المؤلف يعمد الى سحب الحالة المعتمية من سياق الأحداث المعاصرة لها، فيحولها الى المستوى اللاتاريخي. ولئن كان النص السياسي المشهور «نصائح الى حاكم»^(١١٧) يكتسي صيغة التكلن بالمجهول، فإن الأمر ليس مجرد صدفة، أو ناجماً عن رغبة المؤلف، أو بسبب حذره. فإن تحدث المؤلف عن الاهتمامات الملحة لسكان بابل وسبيبار ونيبور وكأنها حقائق أزلية، فقد أخذ بالأسلوب التقليدي لعكس الواقع، وهو أسلوب قد تجذر في الأدب البابلي. ويتجلى أيضاً في النصوص «الفردية» الأخرى مثل هذا التوجه لعكس الخاص وكأنه عام، وتحويله الى المستوى البعيد اللاتاريخي أو الأزلي (العالمي)^(١١٨).

ولئن تميزت النصوص الأدبية «الفردية» بميلها الواعي لتحية كل مايشير الى الواقع التاريخي، فإن تجسيد الواقع في النصوص الأدبية «الفولكلورية» يمتاز بخصوصية لايد أن تؤخذ بنظر الاعتبار. لذلك من الضروري أن نتطرق الى هذا الجانب ولو بإيجاز^(١١٩).

كل فن فولكلوري يقدم صورة مماثلة للواقع. والواقع التاريخي في النصوص الأسطورية والملاحم الشعرية والأغاني التاريخية يتجلى من خلال ضوء منكسر غير مألوف ؛ فانعكاسه يخضع للبنية الداخلية للفن^(١٢٠). وأهم السمات المميزة للنصوص الفولكلورية الملحمية هي :

- تكرار الأخطاء في التمثل التاريخي للأحداث : يتجلى في الرواية تشابك واقع الزمن، والزمن السابق للحدث الموصوف، وزمن الحدث، وزمن التأليف، وزمن كتابة النص. وليس من الصعب أحياناً أن نميز بين هذه «المستويات الزمنية» نزعة واضحة لتكثيف زمن الحدث^(١٢١). يمكن أن يكثف عصر بأكمله في مشهد واحد (على سبيل المثال نلاحظ في الملحمة الروسية أن التتار يظهرون فجأة في روسيا مرة واحدة فقط، ثم يطردون منها حالاً)^(١٢٢).

- نجد في هذه النصوص أسماء كثيرة لشخصيات وهمية وأبطال عاشوا في زمن آخر، الى جانب الشخصيات التاريخية^(١٢٣).

- يمكن أن تسبب المآثر البطولية ذاتها لشخصيات مختلفة. ويمكن القول بصفة عامة، ان الحكايات الفولكلورية تدور حول شخصيات مشهورة محددة (سرجون، نبوخذنصر)، وفي حالات كثيرة يحصل أن تسقط الشخصيات التاريخية الأقل شهرة، أو الشخصيات الأقدم، لتحل محلها شخصيات أكثر شهرة أو أقرب زمناً.

- ترتبط الحكاية عادة بمواقع جغرافية حقيقية. وينشأ ذلك الانطباع بأن الأحداث الموصوفة واقعية. أما في واقع الأمر فليس ذلك سوى أسلوب فني^(١٢٤). وتلاحظ أحياناً اشارات تاريخية وجغرافية ذات طابع ملحمي، وغالباً مايبالغ الباحثون في تقييم أهميتها^(١٢٥).

- وأخيراً، نلاحظ أن النصوص الفولكلورية، وخاصة الملاحم، تمتاز برؤية خاصة للعالم، وغالباً مايتعذر ربط هذه النصوص بالوسط الذي شاعت فيه^(١٢٦).

يصعب القول ان النصوص الأدبية الباطلية «الفردية» منها والفولكلورية، هي

مصادر تاريخية موثوقة. وفي حالة عدم توفر مصادر أخرى، فإن الثقة بشهادة المصادر الفنية تصبح من قبيل المجازفة. لكن أهمية هذه المصادر لا تقدر بثمن من وجهة نظر أخرى : أنها تقود الباحث الى عالم التصورات والمعتقدات الشعبية (والشخصية) عن الماضي وتدخله في دائرة الأفكار والمعضلات التي كانت تخلق القدامى...

لكل ذلك لا يثير الدهشة خلو قصيدة «اللاهوتي البابلي» من الاشارات الواضحة الى واقع العصر الذي عاش فيه المؤلف. لاشك ان الهزات التي عصفت بالبلاد وحالة الشك والارتياب قد تركت أثرها على ايساجيل -كيني -اوييب. ويؤيد وجهة النظر هذه توجه المؤلف لمعالجة مثل هذا الموضوع بعد ذاته، بالإضافة الى أسلوبه في معالجة المسألة في مستوى اجتماعي عريض. إلا ان النص لا يعكس الأحداث التي عاصرها المؤلف. والاشارة الوحيدة للحالة البائسة لعصره (من وجهة نظره) تتجلى في الأسطر 180 - 187

180. الجميع (.....) لحوثوا... البشر

يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

183. الذي يرمى الضمير، يمتلك الذهب

الذي يزن بميزان الذهب يحمل وزراً ثقيلاً

الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام الوجاه

ويبقى لابن الفني وصاحب الأمر ثمار البرية

187. انهار الغني، بعيداً (.....)

ولكننا نعتقد ان مؤلف القصيدة لا يقدم لنا وصفاً لزحف «الناس الجدد»، وإفلاس الفئات الفنية القديمة، بقدر ماكان يعبر عن النزعة التقليدية عند أدباء بابل القدامى الى وصف العلاقات الاجتماعية المتغيرة. نعتقد ان هذا المقطع هو أقرب الى المناقشة الاعتيادية عن تبدل الأحوال، أو التذمر من المجري الخاطئ للأمور في العالم، منه الى وصف لأحداث اجتماعية معينة.

لنبدأ هذا الجزء من الكتاب بالسؤال حول ما إذا كان إختيار اسم «اللاهوتي - Theodiceé» لقصيدتنا موقفاً أم لا ؟ كان ج. ليبنز^(١٢٧) أول من أدخل هذا المصطلح الى الأدب الديني، ويعني حرفياً : «تبرئة الرب» وذلك للتعبير عن مهمة دينية في علم اللاهوت المسيحي تتمثل في «التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم ورحمة الخالق، وحكمته، وعدله وقدرته المطلقة». ومن الواضح أن إختيار هذا المصطلح للتعبير عن الفكرة الدينية البابلية لم يكن موقفاً، بسبب بسيط يتلخص في أن الآلهة البابليين لم يكونوا جميعاً رحماء، ولم يكونوا جميعاً قادرين علي كل شيء، حتى ولو يفعل تعددهم وكثرتهم^(١٢٨). أضف الى ذلك أن نص القصيدة والنصوص الأخرى لا تلحظ للنقاش مسألة «إتهام أو تبرئة الآلهة». فالحديث في تلك النصوص يدور عن الانسان وعذاباتة. لذلك فإن مصطلح «اللاهوتي» لا يتفق كلياً مع فكرة ومحتوى قصيدتنا. ولكن يمكن الأخذ بهذا المصطلح من منطلق الالتزام باسم رمزي متعارف عليه، ليس إلا^(١٢٩).

يتمحور الموضوع الأساسي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» حول المعذب البريء، وهو أحد المواضيع المركزية في الأدب البابلي : لقد كرس له العدد الأكبر من المؤلفات السومرية والأكدية. ومن الصعب اليوم أن نجزم فيما إذا كانت النصوص السومرية من إنتاج العصر السومري بالفعل، أم كانت من تأليف الكتبة البابليين. وترقى أقدم القوائم، التي ورد فيها ذكر هذه المؤلفات الى العصر البابلي القديم^(١٣٠). علماً أن جميع هذه النصوص السومرية (عدا نص واحد) توجد حالياً على هيئة قطع صغيرة مبعثرة، ولا يمكن من الناحية العملية الاستفادة منها^(١٣١). ومع ذلك فإن المادة الأدبية المتوفرة للمقارنة غنية جداً.

ينتمي الى دائرة المؤلفات السومرية البابلية المكرسة لموضوع «المعذب البريء» عدد كبير من المؤلفات أهمها : قصيدة «اللاهوتي» والملمحة البابلية

القديمة عن المعذب البريء^(١٣٢)، وقصيدة «المعذب البريء» المعروفة جيداً في الأوساط العلمية^(١٣٣)، وقصيدة مدونة باللغة السومرية تحت عنوان رمزي «الإنسان والآلهة»^(١٣٤). ويعتقد بعض الباحثين أن المؤلفات المشار إليها تشكل نمطاً محدداً، أو فنناً خاصاً قائماً بذاته في أدب بلاد الرافدين القديم^(١٣٥) هو (Righte as suffere أو Les monologues des dustes souffrants) : poems).

نعتقد أن استخدام مصطلح (نمط فني) في الحالة التي نحن بصدها غير موفق، لأن انتماء المؤلفات إلى «نمط فني واحد» لا يتحدد بالموضوع فقط، بل يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار التقارب البنوي الشعري أيضاً. فالمؤلفات التي تنتمي إلى هذا النوع من الأدب متباينة جداً من حيث الحجم والبنية. ويمكن الافتراض من الناحية الشكلية بأن ثمة رابطة ما تربط بين هذه المؤلفات، ولكن من الصعب رؤية أية علاقة في «التطور» والتكوين التاريخي لأي نمط أدبي محدد. أما تناولها لنفس الموضوع فمسألة أخرى : فيمكن تماماً – أن نلاحظ أن التتابع، بل حتى بعض التطور في الأفكار الواردة في هذه المؤلفات. سنحاول الآن أن نتابع مسألة تطور «المعذب البريء» في الأدب السومري البابلي وتحديد موقع «اللاهوتي البابلي» في سلسلة المؤلفات القريبة منه.

لتحليل هذه المجموعة من الآثار الأدبية نعتقد أن من المفيد اتباع التدرج التالي لمناقشة القصائد الأكديّة الثلاث، بالإضافة إلى القصيدة السومرية، ثم نخرج من إطار بلاد الرافدين لننتقل إلى «سفر أيوب» الذي يتماشى مع روحية هذه المؤلفات.

آ. القصيدة البابلية القديمة عن المعذب البريء*

إنها قصيدة قصيرة تتألف من تسمين بيتاً. وهي في جوهرها عبارة عن شكوى – تراتيل مؤطرة مع ردّ الإله. تحتل شكوى المعذب الجزء الأكبر من النص (٤٨ بيتاً) ويحتل ردّ الآلهة عشرين بيتاً. أما حديث الراوي فيحتل اثني عشر بيتاً، وهو يقود القارئ من خلال هذه الأبيات إلى صلب الأحداث. وتعكس القصيدة صورة مبسطة لحالة البابليين الاعتيادية : هناك شخص ما

♦ انظر ترجمة القصيدة في ملحق الكتاب.

(الراوي ليس بطل القصة) يتمذب ويصلي لربه. استمع الاله للشكوى فمطف على الممذب وغفر له، ثم يلي رد الاله.

ولفهم الفكرة الأساسية للقصيدة تحتل شكوى الممذب المقام الأول. ولا تختلف القصيدة بروحيتها عن الشكاوي الدينية، فالانسان يتذمر من المحن التي ألمت به مؤكداً على انه يجهل الذنوب التي اقترفها (السطر 13) :

13. (...) القلب لا اعرف اي خطايا اقترفت

مازال مثل هذا الجزم لا يقول شيئاً عن ذنوب الممذب الحقيقية ؛ فالانسان يمكن أن يقترب ذنباً دون أن يعرف ذلك. ان الاعتراف بالذنوب، والحيرة المتعلقة بهذا الأمر تتردد في النصوص الطقوسية المتقدمة والمتأخرة. والقصيدة في الواقع تكاد لا تتحدث عن براءة الممذب (نلاحظ إنكاره لبعض الذنوب المحددة في السطرين 15 ، 26....، وللمقارنة انظر السطرين 10 ، 18).

10. أسر لسيد بالعقاب الذي حل به

15. لم أشتم الأخ أمام الأخ

26. لم أنسى ما عظمتي به

يبدو ان معضلة البريء الممذب كانت آنذاك في بداية نشأتها في الأدب البابلي. ومن المؤسف ان النص مشوه جداً، لذا تكون الترجمة غير دقيقة. لم يصل إلينا من القصيدة سوى نسخة واحدة (اللوحة 44 62 A) ترقى الى عهد الملك أمي ديتانا (1683 - 1647 ق.م.)^(١٣٧)، أي انها أقدم من «اللاهوتي البابلي» بأكثر من ٦٠٠ سنة، وقد تكون أقدم من ذلك بكثير. ورغم هذا الفاصل الزمني فهناك تشابه بياني ولغوي بينهما.

ب - الانسان والاله

أطلق كرامر هذه التسمية على قصيدة سومرية قديمة، قريبة بمحتواها من القصيدة السابقة، وقد بنيت على ذات النمط^(١٣٧) بعد مقدمة قصيرة عن الفوز برضى الاله وتطمين النفس بالصلوات يأتي الحديث عن شخص ابتلي بالأمراض والمحن فراح ينجاس ربه. وتحتل الشكوى جزءاً هاماً من القصيدة. بعدها يعلمنا الراوي ان الاله رق للممكين وعطف عليه فأبعد عنه المحن والمصائب. ان الفكرة العامة للقصيدة واضحة ومفهومة، لكن الباحثين يختلفون في فهم التفاصيل. لاشك ان الممذب يعترف بأنه مذنب، ولكنه يرجو

الاله أن يخبره في أي شيء أذنب بالذات. أضف الى ذلك ان القصيدة تؤكد على فكرة هامة عن حتمية خطيئة كل انسان :

يقول الحكماء العظام كلمة صريحة صائبة

لم يولد الأطفال من امهاتهم بلا رذيلة

لم يوجد انسان بريء منذ القدم

بيد أن كلمة (nam tag)-الذنب، العيب، الرذيلة، يمكن أن تفهم على انها رذيلة طقوسية أو عيب وخلل جسدي، وليس بالضرورة على انها فساد خلقي. وبالرغم من ان هذه القصيدة (والقصيدة الأولى) تنتمي الي سلسلة المؤلفات المكروسة للمعذب البريء، الا انها ليست النموذج الطبيعي لهذه المؤلفات. ويمتد أ. ديك أن القصيدة الأكديّة تشكل حلقة وصل بين المؤلفات السومرية والقصائد البابلية في نهاية الألف الثاني قبل الميلاد^(١٢٨). قد يكون الأمر كذلك. لكن المصادر السومرية القديمة مازالت مجهولة فلم تكتشف بعد، والمقاطع المعروفة من النصوص السومرية تؤرخ، كما ذكرنا آنفاً، بالمصر البابلي القديم.

لنتنقل الآن من المؤلفات البدائية القديمة المكروسة لمذاب الأبرياء الى المرحلة التالية.

ج - قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة

يرقى زمن هذه القصيدة الى مرحلة متأخرة نسبياً من العصر الكاشي (القرن الثالث عشر ق.م.) وهي مكتوبة على هيئة حوار مسهب يروي فيه المعذب ما ألمت به من محن ومصائب، وكيف أنقذه الاله مردوخ. ولئن كانت القصيدة البابلية القديمة محفوظة بنسخة واحدة، والقصيدة السومرية بثلاث نسخ، فإن قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة وصلت إلينا في ثلاثين قائمة عشر عليها في مختلف المدن مثل بابل، وسپار، ونيوى، وآشور. وعشر في مكتبة آشور بانيبال على شرح أدبي للقصيدة. كل هذا يشير بوضوح الى الشهرة الكبيرة التي اكتسبتها القصيدة (على الأقل في أوساط المتعلمين) بعد زهاء 600 - 700 عاماً من كتابتها. وبالرغم من المقاطع الكثيرة المكتشفة، الا ان النص الكامل للقصيدة لم يكتشف حتى الآن.

مايميز هذه القصيدة عن القصيدة البابلية القديمة والقصيدة السومرية هو انها برمتها مبنية على حديث الراوي (الشخص الأول) وتكاد تكون أقدم

«سيرة حياة» للانسان البسيط، في الأدب السومري - البابلي. ويرى ر. لايات في قصيدة «المعذب البريء» ذكريات عن مصائب الميت بشخصية تاريخية واقعية. ويجد العالم الفرنسي في اسماء مبشري الآلهة، الذين كانوا يظهرون للمعذب في المنام ما يدعم وجهة نظره. لقد ورد ذكر اثنين من هؤلاء المبشرين في قائمة العلماء التي تعود الى العصر الآشوري الحديث^(١٣٩). نحن لا نتفق مع وجهة نظر لابلات هذه، ونميل الى الاعتقاد ان لدى الباحث رغبة شديدة (نجدها ايضاً لدى الكثير من الباحثين) للعثور على «بذرة تاريخية» في كل فولكلور أو إنتاج أدبي قديم. إنه بلا شك خلل منهجي، وإن مثل هذه النزعة «التأريخانية» تعني في الجوهر عدم الاعتراف بمواهب المبدعين القدامى وقدرتهم على صياغة وتأليف المواضيع بشكل مستقل. نعتقد ان مثل هذا الأسلوب غير مبرر على الإطلاق، وخاصة في مثل هذه الحالة التي نحن بصندوها.

بطل القصيدة من الوجهاء، واسمه شوبشي - مشري - شاكان. يبدأ حديثه بتمجيد الاله مردوك. يستأنف النص بعد فراغ بالحديث عن الوحدة التي يعاني منها المعذب بعد أن تركه الاله والآلهة. يطارده الشر، الملك غاضب منه، ورجال العاشية يدبرون له الدسائس، والمقربون يكيلون له الشتم. المعذب يصلي ويتوصل الى الكهنة ليمدوا له يد المساعدة، ولكن بدون جدوى. يتوصل البطل ويؤكد بأنه كان دوماً يمجّد الاله والملك، ومع ذلك ها هو يعاقب كمجرم عريق. يلي ذلك وصف تفصيلي لمعاناة المعذب. إنه في ذروة اليأس والاحباط، لذلك يقرر الانتحار. ولكن في المنام يزوره رسول مردوك ويعدّه بالشفاء... يلي ذلك وصف لعملية شفاء المريض؛ مكان بابل يجدون مردوك الذي أعاد الحياة للمعذب التعميس.

هذا هو جوهر موضوع القصيدة. إن موضوع عذاب البريء يدوي هنا بأعلى صوت؛ من الطبيعي ان يتعذب الأشرار، الذين نالوا عقاب الآلهة؛ ولكن لماذا يتبغي على الانسان الطيب أن يشاركهم المصير؟

لمن لم يضع أماله في الاله
ولم ينكر الآلهة عند تناول الطعام
من لم يخسر ساجداً، ولم يصرّف الركوع
وهفتاه تمرمان عند التضرع والصلاة
من لم يحترم الأعياد، ولم يحتفل بأيام الآلهة

من كان متهاوناً ويحتقر المراسيم
 من لم يعلم الناس الصلاة والابتهاال
 أكل الأضحية دون ذكر الآله
 تقامس تجاه آلهته، لم يقدم لها القرابين
 كذلك الذي فقد عقله ونسي مولاه
 أقسم بالآله متهوراً قسماً خطيراً
 أمسييت شبيهاً لهذا
 مع اني لم أهمل الابتهاال والصلوات
 الصلاة كانت مرضيتي، وإقسم النذور
 امتنع قلبي بيوم ذكر الآله
 يوم موكب الآلهة - هو الفوز والبركة
 الصلاة من أجل الملكة هي فرحتي
 والموسيقى التي ترافقها - هي متعتي
 علمت الحي كيف يأخذ بتعاليم الآلهة
 حملت ألباسي على تمجيد اسم الآلهة
 جعلت مجد الملك كتبجيل الآله
 علمت السمامة احترام القصر
 (Ludlul 11, 12 - 32)

فلم إذن كل هذا، وكيف يمكن تفسيره ؟ يواصل المعذب :
 يوذي أن أعرف ما الذي يحصلو لآله
 ما هو محبذ للانسان - جريمة أمام الآله
 ما هو مقترف له - يرضي الآله
 مَنْ بوسعه أن يدرك ارادة الآلهة في السماء ؟
 مَنْ يدرك مشيئة الآلهة في الأعماق ؟
 مِنْ أين للمسكين معرفة سبيل الآلهة ؟

(Ludlul 11, 33 - 38)

لا يمكن معرفة المشيئة الإلهية وإدراكها، ولا يبقى للانسان سوى التوكل
 على رحمة الآله والصلاة بوداعة وخنوع - هذا هو الاستنتاج الذي توصل اليه
 مؤلف القصيدة. هل يمكن اعتبار هذا الاستنتاج حلاً لمعضلة عذاب الأبرياء ؟
 أجل، في رأينا، وذلك رغم ان هذا في الظاهر ليس الا تهرياً ذكياً من محاولة

البحث عن تفسير مفهوم مقنع، ان الاعتراف باستحالة ادراك الميثقة الالهية بعد ذاته يزيل المعضلة نفسها الى حد ما. انها تتحول من مجال التكهّنات المنطقية الى مجال الايمان، ويمزيد من الدقة، الى مجال الآمال والأمنيات الدينية. فعندما يتخلّى البابلي عن المهمة التي تفوق طاقة أفكاره (لتفسير أسباب عذابات الأبرياء) بوسعه أن يبقى في إطار المعتقدات والتصورات التقليدية عن نظام العالم، والمحافظة على إيمانه في ان مثل هذا التعليل موجود بالفعل. ولم يذهب البابليون أبعد من ذلك في حل هذه المعضلة، فقد أجروا بعض التعديلات على أسلوب طرحها، ليس إلا.

د - «اللاهوتي البابلي»

تتجلى مشكلة عذاب الأبرياء في هذه القصيدة بصورة أوسع مما هي عليه في أي مؤلف سومري - بابلي آخر. وقبل أن نبدأ بدراسة ما يميز «اللاهوتي» عن «المعذب البريء»، لابد من بعض الكلمات عن تركيب نص القصيدة. نلاحظ قبل كل شيء ان المونولوج السابق وعرض الأحداث من وجهة نظر واحدة يتنحيان جانباً في «اللاهوتي البابلي» ليحل محلها الحوار وادراك الأحداث من موقعين مختلفين. لقد استطاع المؤلف أن يقدم صورة جميلة للشخصيتين المتحاورتين وأن يوزع بينهما المادة (الأفكار والحجج) : من جهة هناك المعذب الذي يفضع الظلم السائد في العالم، ومن الجهة الأخرى هناك الصديق الذي يقدم الحجج المضادة. نحن نسمع صوتين متماثلين ومتعادلين بالأهمية، فالمعذب لا يستسلم أمام صديقه. وتوجه في نهاية القصيدة الى الآلهة ليس اعترافاً بأن الحق مع صديقه ولا التسليم برأيه بعد دراسة نقدية لنص الحوار استنتج ج. بوشيلاتي ان حديث المعذب يبدأ دائماً بصيغة الشخص الأول، بينما لا نلاحظ في حديث الصديق ما يوحى بذلك، الا عند قوله (أخي، صديقي). وهذا يدل حسب رأي بوشيلاتي على تماثل المؤلف مع المعذب، وتمثله لهذه الشخصية⁽¹¹⁾. ولكن قد يكمن التفسير في شيء آخر. فحديث الشاكي المتضرع في الصلوات، والندم، والتعاويذ، والشكاوي قد صيغ دائماً بصيغة الشخص الأول. وقد يكون ايساجيل - كيني - اوبيب قد التزم عن وعي أو دونما وعي بهذا النموذج التقليدي. لننتقل الآن الى تحليل نص القصيدة. لئن كان البطل في قصيدة «المعذب البريء» يعبر عن دهشته لأن الأبرياء ينتظروهم نفس المصير الذي ينتظر

المذنبين والمخطئين، فإن قصيدة «اللاهوتي البابلي» تتعامل عن سبب انتصار الظالمين والأشرار، بينما تكون الخيبة والاحباط من نصيب الصالحين الطيبين. ويأتيه جواب الصديق الذي تعرفنا عليه (السطر 58) :

58. انت تقف على الأرض، وأفكار الآله بعيدة

أو قول الصديق في السطرين 255 و 256 :

مثل كيد السماء قلب الآله بعيد
تصعب معرفته، ولا يدركه البصر

ولكن الصديق يعبر عن ثقته في أن الأئمين سينالون العقاب في حياتهم،
مهما طال الأمر، وسينال الطيبون ثوابهم :

59. انظر الى حمار الوحش الجميل في الوادي
ذاك المتمرد الذي دمس الحقل وقلب السهم
61. تعال وانظر الى مفترس القطيع، الأسد، الذي تذكرته
وبسبب تلك الجريمة، حفروا حفرة للأسد
63. الغني المهيبة الذي يهيل ثروته بالأكوام
سيحرقه الملك قبل أن يحين أجله
65. اتبني السير في الطريق التي سلكوها ؟
66. اطلب من الآله رحمته الأزلية
- و كذلك قوله في الأسطر 235 - 242 ،
235. اي فئ هذا ؟ لقد غُبطته نعمته
ايسرع ؟ ستزول ساقاه عن قريب.
237. النُصابُ يملك الثروة بدون إله
سيصيبه سلاح القتلة
239. ماهو نجاحه إن كنت لا تبغي مشيئة الآلهة
النور في عطف الآله - نعمة متواضعة لكنها أمينة
241. ابحث عن نفس الآله الصالح
242. ما فقدت خلال عام - ستسترده الآن

إن معضلة عذاب الأبرياء في «اللاهوتي البابلي» تتحول على لسان المعذب

من مشكلة شخصية بحتة الى مشكلة على المستوى الاجتماعي، فلم يعد الأمر محض حالة شلّة، نادرة، خرقاء، بل أصبح أمراً اعتيادياً :

70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث من الإله

71. هزل المتعبدون وذبلوا

وكذلك جواب المعذب :

243. تأملت في الدنيا - ليس الأمر كذلك

244. لا يسد الإله الطريق أمام الشيطان

ولو شئنا لأمكن تفسير كلام المعذب كنوع من النقد الاجتماعي للأوضاع السائدة.

لقد بحث مؤلف «اللاهوتي» مسألة الخطيئة والتقوى بحثاً أكثر تفصيلاً، فالحديث في قصيدة «المعذب البريء» يدور حول الولاء الديني (تأدية الطقوس وغير ذلك) والولاء «المدني» للبطل، فيجعل العقاب بمن يتوانى في تأدية الفروض الدينية، أما في «اللاهوتي البابلي» فإن الصورة تتخذ طابعاً معقداً. هذا على سبيل المثال أحد المقاطع الساطعة من حديث المعذب :

267. يمجّدون أفعال الرجل العظيم، رغم أنه قاتل

يزدرون البسيط، ولم يحم بأذى

يأتمنون الرذيل، والسفالة لديه كالحقيقة

270. يعبثون التقى، الذي إمتثل لمشيلة الإله

يملاؤن سفك النذل بالذهب

ينهبون الطعام الزهيد من النخيرة

يسندون القوي، الذي صاحب المنكرات

274. يقتنون الضيفاء وينصون المسكين

يتفق الصديق مع المعذب في كل مايقوله هنا، ولكنه يجد لكل ذلك تعليلاً :
إن الآلهة خلقت الناس كذابين ظالمين :

276. تورى، ملك الآلهة، وخالف البشر

زولومار العظيم، إختار طينتهم

278. الإلهة ماما، هي الملكة التي عجنتهم

منحوا البشرية نطقاً أصوج

280. خصوها بالكتب والظلم الى الأبد

لا يمكننا بالطبع أن نرى في «اللاهوتي البابلي» المدافع الثابت عن الفقراء والمستضعفين، والمناضل ضد الظلم الاجتماعي. فالظلم كما يراه المعذب لا يكمن هنا، بل في شيء آخر، وربما يراه كظلم أسوأ من هذا :

181. يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

182. يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

وكذلك في قوله :

185. الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام

الوجهاء

186. ويبقى لابن الفني وصاحب الأمر ثمار البرية

أي ان التناقض لا يوضع في القصيدة بين الغني والفقير، بل بين من يستحق ولا يستحق (بين الوجيه وغير الوجيه)

كما يبدو، فإن المعذب (وربما المؤلف أيضاً) يرى الظلم والشر يكمنان في ان الناس يتصرفون (أو يرغبون على التصرف) بالشكل الذي لا يتناسب ومكانة كل منهم. فقد نشأ في المجتمع التقليدي نظام صارم للأدوار الاجتماعية، حدد سلوك كل فرد حسب موقعه في هذا المجتمع. والدور الاجتماعي الذي يلعبه هو الذي يقرر «السيناريو» الكامل لكل تصرفاته، دون أن يدع المجالاً ضيقاً للمبادرات الذاتية والحالات الشاذة. فيخضع سلوك الناس ومظاهرهم في ذلك المجتمع الى قانونية صارمة : فيمكن من المظهر الخارجي التمييز بسهولة بين العبد البابلي والكاهن من أي مرتبة وتمييز المرأة المتزوجة عن العانس، وهكذا، لكن الواجبات والمهام والسلوك والملابس، وحتى الكرم كانت مقررة حسب مكانة الشخص^(١٤٢). فالفني يجب أن يكون عطوفاً، وعليه مساعدة الفقراء، (فلا يظلمهم ولا يضطهدهم)، وعلى الفقير أن يكون وديماً مطيعاً (فلا يسعى لتلذذ أرزاق الآخرين) والجندي يجب أن يكون شجاعاً، والتاجر نزيهاً.. الخ

كانت منظومة الأدوار الاجتماعية في بلاد الرافدين دقيقة البنية تدعمها المشيئة الالهية. ولم تقتصر المنظومة على موقع الفرد ضمن هذه الفئة الاجتماعية (أو المهنة) أو تلك، وتحديد الواجبات المترتبة عليه وفق هذا التقسيم، بل كان على كل فرد أن يأخذ على عاتقه أيضاً مجموعة أخرى من الأدوار : فالعسكري مثلاً يمكن أن يكون رب الأسرة والأخ الأكبر والدائن أو المدين، وغير ذلك. وفي كل حالة من هذه الحالات يكون سلوك الانسان

خاضعاً لمتطلبات محددة، توارثتها الأجيال المتعاقبة منذ القدم الغابر، ويبدو ان هذه المتطلبات كانت مقدسة أيضاً لكونها مقررة من الآلهة. لذلك فإن أي خروج عن إطار الدور المسموح به كان يعتبر عنواناً على الآلهة التي حددت المنظومة (لنلاحظ : لا يقصد. أخذ دور آخر بصورة غير مشروعة، بل الخروج عن الدور المناط به). وكان الناس ينظرون الى بقاء المروق الجذبي دونما عقاب مثابة نذر بعواقب وتحولات وكوارث وخيمة.

على خلفية هذه المعتقدات يجب، حسب رأينا، أن ننظر الى الحوار الجدل في قصيدة «اللاهوتي» وهذا مايفسر لنا، لماذا يدين الممذب الأغنياء الذين يضطهدون الفقراء، وكذلك الفقراء الذين استحوذوا على أشياء يفترض انهم لا يملكونها (انظر الأسطر 180 - 187، والأسطر 267 - 275).

ويرى الممذب ان خرق الوضع «الطبيعي» يتجلى في أشياء أخرى مثل :

245. الأب يسحب الزورق في النهر

وابنه البكر مسترخ في الفراش

247. الأخ الأكبر في الطريق كالنمر يتبخر

يسوق البغل مبتهجا أخوه الأصغر

يجوب الحفيد الطرقات متشرداً

250 وأخوه يطعم الفقير

ويدين الممذب وضماً يكون فيه الأخ الأكبر فقيراً معدماً يرثى لحاله في حين يكون الأخ الأصغر غنياً جد مترفاً⁽¹⁴³⁾. وقد يتعلق الأمر هنا بادانة حالة عدم التعاون بين الأخوة والجفاء بينهم وعدم مساعدة الأخ لأخيه⁽¹⁴⁴⁾. (أما تفصيل الموشح الثالث عشر فيمكن الرجوع اليه في القسم الثالث من هذا الفصل).

وهكذا، يمكن القول أن أهم مايميز قصيدة «اللاهوتي البابلي» هو إهتمامها الأساسي بالمعضلات الاجتماعية ومثل هذا الاهتمام لا يتجلى في «أدب الحكمة» البابلي السومري. ويتجلى التوجه الاجتماعي في قصيدتنا في كون الممذب حين يتحدث عن محنه ومآسيه هو، فانه لا يتشكى بسبب المرض، كما كان الحال في «الممذب البري» وغيرها من النصوص التي تدخل ضمن هذه المجموعة، بل بسبب فشله الاجتماعي. وقد يكون هذا الاهتمام ناتجاً عن الخبرة الذاتية للمؤلف. لقد عاش ايساجيل - كيني - اوبيب في فترة عصبية وعاصر تحولات وهزات جديدة.

ورغم أصالة قصيدة «اللاهوتي البابلي» لكنها لا تخرج تماماً عن مجرى الفكرة البابلية التقليدية. ماهو جوهر الحوار - الجدل ؟ ان المعذب قلق يتنمر لأن كل شيء معكوس، وليس كما ينبغي أن يكون : الأتقياء معذبون والأشرار يتقدمون، والاله لا يقف بوجه الشيطان. وهكذا، فإن المعذب يتفق مع القيم والمعايير المحددة من قبل المجتمع، ولكنه يتنمر من خرقها : أما الصديق فيؤكد ان الآلهة هي التي جعلت الناس ظالمين وان مشيئتهم عصية على الإدراك، لكنه يثق بانتصار الخير ومعاقبة الأشرار في نهاية المطاف، وينصح بمواصلة الصلاة. وخلف هذا وذلك يقف المؤلف، الذي وضع توقيعه على القصيدة قائلاً : «أنا ايساجيل - كيني - اوييب، المعوذ وخادم الآلهة والملك». وعندما نخرج من إطار التقاليد البابلية، حري بنا أن نتوقف عند موضوع «عذاب الأبرياء» وكيف تمت معالجته في «سفر أيوب».

هـ - «سفر أيوب»

تتوفر حالياً كل الأسس للإفترض بأن مؤلف «سفر أيوب» كان مطلعاً على الأدب البابلي. لا يسمح لنا الوقت للتوقف عند المعضلات المتعلقة بمصدر ومحتوى هذا الكتاب المعقد⁽¹⁴⁵⁾، وسنتوقف عند الفصلين الأولين منه، لأنهما يكتسيان أهمية كبرى في موضوعنا. ففي هذين الفصلين بوسعنا بالقول أن نجد التفسير الجديد لأسباب وحوى عذاب الأبرياء. إن مؤلف المهد القديم يقوم في وقت مبكر برفع الستارة ليضيف فقرة أخرى تفسر كل مأسوف يحدث لاحقاً. فما هو الرب يقبل يتحدى الشيطان ليختبر : «أخشية أيوب هي من أجل الثواب» ؟ وهكذا فإن مؤلف «سفر أيوب» يرى أن عذاب التقى عبارة عن تجربة لامتحان الإذعان والإيمان⁽¹⁴⁶⁾. والرب يسمح بهذا من أجل إهانة الشيطان (لم يرد ذلك في النص بشكل مباشر)، وبذلك يمنح الإنسان إمكانية تمجيد الخالق، من خلال تأثيره الغير معهود في الصبر، وبهذه الطريقة يبرهن على قيمه

ومصادقيته. وهنا يكون الرب، وليس الانسان، في مركز الدراما، اذ ان البطل الرئيسي لا يظهر في هذا المؤلف. وليس الانسان سوى وسيلة أو مسرح للصراع بين القوى العليا. هنا يتجلى نمط آخر من الوعي الديني، ونوع آخر من العلاقة بين الانسان والاله.

من التناقضات التي تتجلى بوضوح في الديانة البابلية : رغم كل ضالة الانسان، التي لم ينسى البابليون تأكيدها في كل مناسبة، إلا انه كان دائماً في مركز اهتمام الآلهة. كانت الآلهة العظيمة، التي تجسد القوى الكونية، منهمكة دائماً بهموم ومشاكل الناس الدنيوية : كان مهمتها مقتصرة على صيانة مخلوقاتها النافذة والمحافظة عليها، والنود عنها ومعاقبها ومنحها الفقران. وبالطبع، ان الالهة العظيمة جد بعيدة عن الناس الاعتياديين. ولكي تكون الآلهة العظيمة على إحتكاك مباشر مع هؤلاء الناس، كان لكل انسان إلهه الخاص به. وعن هذه الألوهية بالذات كان يدور الحديث في المؤلفات السومرية - البابلية، المشار إليها من قبل. ويشير ت. ياكوبسن ان الحضارة الروحية لبلاد الرافدين في الألف الثاني قبل الميلاد كانت تتميز بأمور من أهمها بروز دور الاله الخاص ونهوض وتقدم «الدين الذاتي»، أي نشوء مثل هذه العلاقة بين الفرد والآلهة، وشعور الانسان بأنه يرتبط بملاقة خاصة مع الإله وترقبه المستمر للمساعدة والمشورة الالهية في شؤون حياته الخاصة، وترقبه المتواصل للغضب والعقاب، وإيمانه الراسخ بالرحمة والفقران والمحبة الالهية عند التوبة^(١٤٧). كانت للإنسان مع إلهه الخاص علاقة راسخة ومباشرة، ان لم نقل ان الكلفة قد زالت بينهما : فقد سماه «الوالد» وسمى نفسه «العبد الذي ولد في داره»^(١٤٨). كان الفرد يتشاور مع الهه هو في كل مسألة، حتى وان كانت تافهة، ويتحدث معه كل يوم تقريباً، بل وكتب اليه الرسائل^(١٤٩). وهكذا، عندما ينشط الانسان ويتحرك من خلال إلهه، فان يوسع الأمل برعاية الآلهة العظام، واذا ما كان متقيداً بالفروض والتعليمات، فمن حقه أن يتوقع، بل ان يطلب الرعاية والثواب من الالهة. لذلك يبدو له من الظلم الفاحش غياب هذه الرعاية والثواب.

تواجهنا في «سفر أيوب» صورة مغايرة كلياً. يبدو أمامنا مؤلف «سفر أيوب» وهو الرب، جباراً عظيماً قصي البعد، فبعده عن الانسان كبير الى حد يجعل الانسان لا يجرؤ حتى على انتظار الرحمة والموون من ربه. وبهذا الاقرار ينتهي حديث أيوب،

من المحال أن تعرف كنه المشيئة الالهية - وهنا يلتقي المؤلف البابلي مع مؤلف العهد القديم. لكن الثاني لا يتوقف عند الاقرار بهذه الحقيقة، بل يذهب أبعد من ذلك، حين يظن بأنه قادر على تقديم تفسير لعذاب الأبرياء : ان هذا العذاب هو إختبار لايمانهم. فالعذاب هنا لا يعتبر رداً وعقاباً عن الخطيئة فقط، بل وكوسيلة للبقاء من أجل معالجة النفس البشرية وتوتر الحساسية الداخلية للانسان : «بالعذاب يُتَقَدَّ المعذَّب وفي الضيق يفتح للناس السمع» هكذا يقول «سفر أيوب». ويعد، لايد من الاشارة الى ان «سفر أيوب» يشغل موقفاً خاصاً في ادب «العهد القديم» ومازال يشكل لقزاً حتى يومنا هذا^(١٥٠).

حاولنا تقديم وصف لتلك الآثار الأدبية، وأن نتناول بالتحليل كيف تطرح معضلة عذاب الأبرياء، وكيف تحل. فلنحاول أن نقدم السمات العامة وأن نتصور الموضوع ديناميكياً. الميزة الأولى للمؤلفات السومرية البابلية التي توقفنا عندها للتو هي طابعها الديني ولشئ كانت التراتيل والابتهالات والصلوات... الخ، موجهة عادة الى هذا الاله أو ذاك (في كثير من الأحيان تكون موجهة الى الاله الخاص) وأن قراءتها تشكل جزءاً من طقوس الطهارة، فإن القصائد المكرسة للمعذبين الأبرياء هي تأملات حرة عن مشكلة الشر والعذاب الانساني، وهي موجهة الى القارئ والمستمع. أي ان أول وأهم فارق بينهما يكمن في الدور الذي تقوم به كل مجموعة : تهدف نصوص العبادة الى تطهير المتعب من الذنوب والخطايا، بينما تسعى قصائد «المعذب البريء» الى هدف تهييبي إرشادي، ترشد القارئ وتقدم له نموذجاً للملوك هي الحالات المشابهة.

ويكمن الفارق المهم الآخر في طبيعة الموضوع : نتحدث نصوص العبادة عن الخطيئة والعقاب، بينما نتحدث القصائد عن البراءة والعذاب. لم يكن هذا الاختلاف قد تبلور تماماً في القصائد الأولى. فقد وصلت من العصر البابلي المتأخر فهارس بالنصوص السومرية والأكدية المكرسة للمعذاب الانساني. وهذه المؤلفات قريبة بروحيتها من المؤلفات الدينية السومرية التقليدية (دعوات، تراتيل، وصلوات وغيرها). أما من ناحية الشكل فهي حالة خاصة من النصوص الدينية ليس إلا. فالشكوى - الصلاة تحتل الجزء الأكبر من النص. وكما لاحظنا في القصيدة البابلية القديمة عن «المعذب البريء» والقصيدة السومرية «الانسان والاله» فإن البراءة الفعلية للمعذب ليست

محددة بوضوح، في حين يمكن أن نلمح بداية الملامح لفكرة غياب العدالة في بعض العقوبات في النصوص الدينية. ان هذه القصائد القديمة أقرب الى الرسائل - الصلوات السومرية الحديثة الممنونة الى الآلهة^(١٥١) وكانت مثل تلك الرسائل - الصلوات تقرأ عند قاعدة نصب الآلهة في المعابد. ويعتقد أ. هيللو ان بعض الرسائل أعدت لأغراض تربية شبيهة بنوع من «النصوص المدرسية»^(١٥٢). يمكن الافتراض أيضاً بأن قصائد «المعذب البريء»، التي تنتمي الى المؤلفات الوجدانية الدينية قد نشأت في نفس أماكن نشوء الرسائل - الصلوات «التربوية»، بل تحت تأثيرها أيضاً.

المرحلة التالية هي تطور مسألة عذاب الأبرياء تتمثل في قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة. يتناول المؤلف هذا الموضوع في نطاق فردي ضيق، ويتجلى ذلك بوضوح في اللوح الثاني، الذي شكل، حسب مانعتقد، نواة القصيدة، التي تتكون، كما يبدو، من أربعة ألواح فقط.

أما بنية القصيدة الكاشية فمعقدة جداً. وهنا يتجلى تأثير الأدب السومري - البابلي والتراثيل ورسائل الآلهة، وحتى النصوص الرسمية. فالقصيدة ذات شكل حوارى تقليدي، وقد استعان المؤلف بالمسلسلات الطبية عند وصفه لتفاصيل العمل التي يشكو منها المريض، وذلك لإبراز وعكس آلام المعذب بشكل مقنع. وقد أكثر من استخدام المصطلحات الطبية، مما يدل على إلمام المؤلف بالنصوص الطبية، غير ان لهذا تأثيره السلبي الكبير على المستوى الفني للقصيدة. لقد صور المؤلف آلام المعذب، لكنه كثف الألوان أكثر مما ينبغي: لقد انهالت على المسكين جميع المحن والمصائب الممكنة وغير الممكنة. وهذا ما دفع ك. ويلسون، عند تحليله القصيدة من وجهة نظر علم النفس المعاصر، ان يطلق عليها عنوان «تأريخ حياة برانويي متفصم الشخصية»^(١٥٣). تترك دقة التشخيص لضمير الباحث، ونشير فقط إلى ان مثل هذا التعامل الخطي والمباشر مع النص (أي مثل التعامل مع الحالة المرضية) يدل على عدم فهم خصوصية النص الأدبي القديم.

تدل الإشارات الواردة في قصيدة «المعذب البريء» عن الخطايا و التقوى (راجع المقطع الذي أوردها من القصيدة) على ان المؤلف كان جيد الاطلاع على المجموعة الطقوسية المعروفة باسم «شوريو»^(١٥٤)، ولا يلاحظ تطابق حتى في بعض العبارات. ويمكن القول بشكل عام ان قصيدة «المعذب البريء» لا تمتاز بالأصالة من حيث الشكل والمضمون. فهي

عموماً أقرب الى القصيدة البابلية القديمة منها الى قصيدة «اللاهوتي البابلي» المعاصرة لها تقريباً.

وتتوفر مجموعة من الأدلة التي توحى بأن مؤلف قصيدة «اللاهوتي البابلي» كان على اطلاع جيد على قصيدة «المعذب البريء». ويمكن اعتبار قصيدة «اللاهوتي» إمتداداً واعياً للمسألة المطروحة من قبل مؤلف «المعذب البريء». فالأمر يبدو وكأن إيساجيل - كيني - أوبيب ينطلق من قصيدة سلفه. ان قصيدة «اللاهوتي» تتفوق على مؤلفات هذا النوع في الكثير من الجوانب - سواء في أسلوب طرح الموضوع (معالجة مشكلة عذاب البريء في المستوى الاجتماعي المريض) أم من الناحية التركيبية والفنية (القصيدة خالية من الاطالة والكلمات الغريبة القديمة والمصطلحات المتخصصة) ويمكن القول ان هذه القصيدة هي ذروة الشعر الديني - الفلسفي عند البابليين، ولا يمكن مقارنتها إلا مع النص المعروف «حديث السيد مع العبد»^(١٥٥). لقد عالج المؤلف موضوعاً تقليدياً، وظل في الاطار الأدبي التقليدي القديم، واستطاع ان يبدع مؤلفاً أدبياً أصيلاً. ويبدو ان شكل الحوار قد تأثر بأسلوب «الحوار» القديم.

إن تأثير مؤلفات بلاد الرافدين حول عذاب الأبرياء على الأدب التوراتي، وخاصة كتاب «سفر أيوب»، يشكل موضوعاً في غاية التعقيد. يحدد زمن ظهور الكتاب الأخير على وجه التقريب بمرحلة ما بعد السبي، ويحتمل أن يكون القرن الرابع قبل الميلاد. ولعل بعض فصول الكتاب أضيفت في زمن لاحق. هل ان هذا الجزء من العهد القديم يشكل مصنفاً موازياً للمؤلفات البابلية القديمة ؟ أو يرتبط معها من حيث المنشأ ؟ نحن نميل الى الاحتمال الثاني، ولكن هذا لا يعني أننا نرى في القصائد البابلية الأصول المباشرة لسفر أيوب. قد يكون المؤلف جيد الاطلاع على التقاليد الأدبية البابلية، ومما يؤكد ذلك هو التطابق في الكثير من المواقف في «سفر أيوب» و «اللاهوتي البابلي»^(١٥٦).

عندما إحتك اليهود القدامى بالأدب البابلي الثري المتطور اغترفوا منه الكثير من المواضيع والشخصيات والدوافع. ولكن ينبغي أن نتصور بوضوح طبيعة مثل تلك الاقتباسات. فخلال الاحتكاك الأدبي، وبشكل أوسع عند اتصال الحضارات لا يقتبس كل شيء دونما تمييز، اللهم الا بعض الحالات النادرة. فقبل كل شيء يقتبس من الحضارة الغريبة ما يتجاوز والمصالح

الداخلية والمتطلبات الشخصية. فلا بد للمادة المقتبسة أن تكون قريبة الى درجة ما من مقتبسها. وعندما تقع المادة المقتبسة في بيئة الحضارة الجديدة سيكون لها صدئ ورنين آخر، حتى لو لم تتعرض الى تحوير وتعديل واعيين، لتتلام مع الظروف الجديدة. والواقع ان كل اقتباس أدبي يصبح من الناحية العملية «إبداعاً».

يبدو لنا في حالة «سفر أيوب» ان الأدب البابلي أعطى الدفعة الأولى وكان النقطة التي انطلق منها مؤلف «العهد القديم». لقد كانت مسألة عذاب الأبرياء من القضايا الهامة التي شغلت بالضرورة إهتمام اليهود القدامى : وقد ساعدت الظروف الاجتماعية التي سادت في السبي وفي المرحلة التي تلت ذلك على تركيز إهتمام اليهود نحو مثل هذه القضية. فكانت قصيدة «اللاهوتي البابلي» أو غيرها من النصوص الأدبية مثابة المرشد الذي قاد مؤلف العهد القديم الى اختيار أسلوب طرح هذه القضية وكيفية حلها والأسلوب الفني للتعبير عنها : ومن المحتمل ان مؤلف «سفر أيوب» قد اختار تحت تأثير القصيدة البابلية أسلوب الحوار لكتابه، ومن المحتمل أيضاً انه استعار بعض التفاصيل، ولكن رغم كل هذا لم يكن صدئ «اللاهوتي البابلي» في حوار «سفر أيوب» بقوة يمكن الحديث معها عن الاقتباس المباشر. فمن حيث الشكل الفني أو محتوى الفكرة يقف كتاب «سفر أيوب» عن «اللاهوتي البابلي» بمسافة أبعد بكثير من المسافة التي تفصل «اللاهوتي» عن القصيدة البابلية القديمة حول «المعذب البريء».

تنتمي المؤلفات السومرية البابلية الأربعة التي تناولناها الى مجموعة الأدب «الفردى». ويمكن على أساس مادة هذه المؤلفات المتباعدة في تواريخها والمقاربية في مواضيعها ان نطرح للنقاش موضوع التقليد والتعاقب، ودور الإبداع الحر في الأدب السومري البابلي. ويمكن صياغة وجهة نظرنا حول هذا الموضوع على النحو التالي : يتجلى دور التقليد في الإبداع الأدبي في بلاد الرافدين وقبل كل شيء، في التشبث بمواضيع متماثلة والميل الى أساليب وشخصيات وتراكيب لغوية متماثلة. أما حرية الإبداع فتتجلى في حرية إختيار هذا المنصر التقليدي أو ذاك. لقد كان المؤلف حراً في إختيار الوسائل والأساليب الفنية. وهنا بالذات تتجلى شخصية المؤلف في أوضح صورها - ذوقه، خياله، حذسه، وابتكاره. أما في المجال الإيديولوجي فلا تلاحظ فوارق ذات شأن. عندما يختار المؤلف موضوعاً تقليدياً ما، بوسعه أن

يقوم ببعض التغييرات ويحور الدواضع والتفاصيل، ولكنه لا يمس القضايا الجوهرية ؛ فالاعتبارات الأساسية والاستنتاجات الجوهرية تبقى ثابتة لا تتغير. ويمكن مقارنة المؤلفات الأدبية البابلية ببناء من المكعبات : مهما اختلفت وتبرقت العمارات فانها تتكون في العادة من نفس «البلوكات»، وينحصر الاختلاف في الاختيار وطريقة ربط الأجزاء. ويبدو ان تقاليد الابداع الشفهي تؤثر في هذا المجال. ولا بد من التذكير بأن المقارنة المشار اليها للتو لا تمس كفاءة المؤلفين القدامى وقدرتهم على إبداع مؤلفات عميقة أصيلة واكتشاف سبل ووسائل فنية جديدة^(١٥٧).

وكما سبق أن أشرنا، فإن قصيدة «اللاهوتي» والمؤلفات الأخرى من هذه السلسلة تنتمي الى المجموعة الثانية (المؤلفات الفردية) حسب تقسيمنا المقترح. وسبق أن أطلقنا على هذه المؤلفات اسم القصائد الدينية - الفلسفية. هذه التسمية رمزية بالطبع، على الأقل، بالنسبة لجزئها الثاني (الفلسفي). فلم تعرف بلاد الرافدين القديمة الفلسفة بمفهومها المعروف^(١٥٨). لم تكتسب حكمة البابليين طابعاً منطقياً مجرداً فبقيت حتى آخر أيامها في مجرى البناء الأسطوري التقليدي الملموس. ونحن نتفق مع وجهة نظر س. أهريانسوف : «إن أفكار المصريين والبابليين واليهود القدامى في أرقى درجة منجزاتهم ليست بالفلسفة، لأن موضوع هذه الأفكار لم يكن «الكيونة» بل «الحياة» وليس «الحقيقة» بل «الوجود»، انها لا تستخدم «الأصناف» بل الرموز الغير مصنفة لوعي الانسان في العالم. وخلافاً لهؤلاء فإن اليونانيين تمكنوا أن يستخلصوا من تيار «الظواهر» في الحياة «الجوهر» الثابت المتماثل (سواء «الماء» عند طاليس، أو «العدد» عند فيثاغورس، أو «الذرة» عند ديموقراطيس، أو «الفكرة» عند افلاطون). ومن هذا «الجوهر» إنطلقوا في محاكماتهم العقلية، وبهذا وضعوا بداية الفلسفة. لقد حرروا التفكير النظري للكيونة الذاتية. لقد كان التفكير النظري موجوداً قبلهم بالطبع، ولكنه كان على الدوام في حالة ترابط كيميائي (ان صح التعبير) داخل شيء ما. وعلى أيديهم تحول التفكير النظري، ولأول مرة، من التفكير «بالمعالم» الى التفكير «عن العالم»^(١٥٩).

وهذا، بأي حال من الأحوال، لا يعني أن البابليين وغيرهم من شعوب الشرق الأدنى لم يفكروا جدياً بالقضايا الحياتية العميقة، أو ان حكمتهم كانت سطحية بدائية غير ناضجة. «من الخطأ أن نجزم بأن سفر أيوب أقل عمقاً من

أكثر الإبداعات الفلسفية الاغريقية شهرة (بأي ميزان يمكن التأكد من صحة هذا الحكم ؟)، ومع ذلك لا يمكن اعتبار سفر أيوب من الفلسفة، بل أي شيء - «حكمة» وحتى «تقلسف»^(١٦٠). نحن هنا إزاء نمط آخر من التفكير، يتجلى بكل وضوح في الملاحم الشعرية البابلية أيضاً، ان «اللاهوتي البابلي» و «المعذب البريء» والمؤلفات الأخرى التي تنتمي الى هذا النوع مكرسة لأهم المسائل الخلقية والكهنوتية والاجتماعية. الا ان النقاش هنا غير مفتوح، بل كأنه مضفور ومتستر بالنماذج المادية - الملموسة ومن أجل جره الى السطح لابد من بذل بعض الجهد.

لننتقل الى تحليل وتقييم المحتوى الداخلي الخفي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأخرى المشابهة لها. وسنقوم بنفس الوقت بمقارنتها مع بعض النصوص التي تنتمي الى النوع الأول (حسب التصنيف المقترح) وكذلك مع نصوص أخرى من النوع الثاني. بعدها سنقارن الصورة الناشئة عن المعتقدات الاجتماعية والأخلاقية البابلية، مع مايتوفر من تصورات ومعتقدات في المؤلفات الآشورية.

للمقارنة اخترنا النصوص التالية : «مواعظ شورويك»^(١٦١) «ملحمة أتراخميس»^(١٦٢)، سلسلة «شوريو»^(١٦٣)، «ليبشور»^(١٦٤)، «مؤاساة قلب الآله»^(١٦٥)، وحديث السيد مع العبد»^(١٦٦).

تنتمي جميع هذه النصوص (عدا الأخير) الى النوع الأول، أي المؤلفات التي تعكس الآراء والتصورات واسعة الانتشار.

نحن لا نعتبر مقترح التصنيف المقدم للمؤلفات البابلية الى نوعين نهائياً، بل يمكن عند توفر معلومات جديدة أن يتغير في المستقبل. ولكن في نفس الوقت لا يمكن إعتباره اصطلاحياً بصورة مطلقة وقائماً على أساس الافتراض فقط. لقد أخذنا بنظر الاعتبار في هذا التصنيف مجموعة من العوامل والاعتبارات، مثل الفرض من النص، ولمن هو موجه، وسعة انتشاره. ونحن هنا لا ننفي احتمال وقوع أخطاء (على سبيل المثال - عدد النسخ المكتشفة ناتج عن ماتم اكتشافه ولا يعكس العدد الأصلي).

وهناك سؤال هام آخر ينبغي التوقف عنده : ماهو مدى انتشار الأفكار الفعلية، التي وردت في النصوص المدونة ؟ نحن لا نشارك ج. شميكل تشاؤمه حين عبر عن شكوكه في تمثيل الآراء الواردة في الآثار الكتابية لغالبيه سكان بلاد الرافدين^(١٦٧). لا يمكن الحديث عن الآثار الكتابية بشكل عام : ان

تصنيف المصادر على أساس النقد الداخلي (تصنيفنا المقترح) يمكن أن يقرينا من فهم وإدراك مدى الصدى الذي كان يلقاه كل مصدر على حدة. أضف الى ذلك ليس هناك أي أساس للإفتراض بأنه كانت هناك هوة عميقة يصعب اجتيازها تعزل فئة ضيقة مميزة من السعداء المتعلمين عن الغالبية الجاهلة المظلمة من السكان. لم يكن التعليم في بابل في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد مقتصراً على النخبة، رغم الصعوبات الفعلية التي كان يجابهها التعليم بسبب الاشكالات الكبيرة المتعلقة بعملية تعلم الكتابة. لقد دلت التنقيبات الأركيولوجية التفصيلية في الطبقات الحضارية التي ترقى الى العصر البابلي القديم على ان الألواح الطينية التي دونت عليها النصوص الأدبية قد وجدت في الكثير من البيوت المتواضعة والميسورة والمتوسطة^(١٦٨). كان سكان هذه البيوت من الكهنة وخدمة المعابد، والتجار والمرابين الصغار^(١٦٩). وما كان لهؤلاء أن يخزنوا هذه الألواح في بيوتهم لو لم يكن فيها من يجيد القراءة. (ويمكن للوثائق العملية والأختام والرسائل أن تصل الى بيوت الفقراء أيضاً، ولكنها بالطبع ليست دليلاً على أن صاحب البيت كان متعلماً). وتتوفر معطيات تدل على ان التعليم شمل النساء أيضاً في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. ويمكن أن نضيف الى كل هذا شيء آخر : لم يكن للانسان المتعلم في بابل مكانة متميزة^(١٧٠)؛ مثلاً كان يوجد في العصر البابلي القديم الكثير من كتبة الشوارع الذين يقومون بصياغة الوثائق وكتابة التعاويذ والرسائل للأमीين. بالطبع كانت النظرة الى المعلمين والمثقفين نظرة إحترام وتقدير، الا ان هؤلاء لم يكونوا عملة نادرة، ولم يشكلوا فئة منعزلة. لذلك من الخطأ عزل الحضارة «الكتابية» عن الحضارة «الشعبية» في بلاد الرافدين واعتبار الآثار الكتابية القديمة مقتصره على ثقافة النخبة السياسية والاقتصادية. لقد كان القسم المتعلم من السكان على اتصال حي لا ينقطع مع الجماهرة الأخرى، وكان يقاسمها الكثير من المعتقدات، وخاصة مايتعلق بالمعتقدات الأخلاقية.

حاولنا في دراسة سابقة مكرسة لمناقشة مصادر المجموعة الأولى (في المقام الأول اللوح الثاني من سلمة «شوريو»)^(١٧١) تقديم السمات والميزات العامة للأخلاق البابلية، وتحديد أهم المبادئ والمعتقدات الأخلاقية. سنعيد بعض الملاحظات التي ثبتناها آنذاك لنرى ما إذا كانت المعلومات المستجدة تؤكد هذه الملاحظات أو تنفيها. ولنبدأ من الملاحظات ذات الطابع العام.

تعتبر مسألة التقلب على نهاية الوجود الانساني إحدى المسائل المركزية للحضارة الروحية في كل مجتمع تاريخي. فالموقف من الموت، التصورات عن المصير بعد الموت، التي تبلورت في الوعي الاجتماعي تلعب دوراً بالغ الأهمية في بلورة منظومة القيم وتحديد سلوك كل فرد.

في الوعي القبائلي العشائري يتجسد الفرد كجزء من الجماعة، فلا قيمة له بحد ذاته؛ المهمة الأولى هي المحافظة على الكل - السلالة، القبيلة، العشيرة... الخ. ومادام هذا الكل المتكامل قائماً، فإن وجود أفراده يبقى مضموناً؛ فالأفراد الراحلون يعودون من جديد مجسدين بالمولودين الجدد. لقد حلت مشكلة الوجود الانساني في هذا المجتمع حلاً مقبولاً من قبل أفراد. أما في الوعي «الفوق ذاتي» كما في بعض النظم الدينية الهندية، فإن القيمة الأساسية لا تكمن في «أنا» الانسان، بل في مشاركته لئله. كذلك نلاحظ ان مصير الانسان لا يقع في مركز الاهتمام. ولكن وعي البابليين لا ينتمي لا الى هذا النوع ولا الى ذلك. لقد كان وعياً ذاتياً محضاً. فالفرد هنا هو الذي يتجلى بمثابة الوحدة الأساسية، وليس العائلة أو القبيلة. وقد أخذ هذا الوضع يتبلور منذ الألف الثاني قبل الميلاد على الأقل. وارتباطاً بذلك احتل السؤال عن الموت ومصير الانسان بعد الموت مركز الصدارة في اهتمامات البابليين. فتراجعت معتقدات العصر الفايبر (النظام القبلي) عن الانبعاث والعودة الأزلية بعد الموت، ولكن لم تظهر بدائل «ضمانات» أخرى تكفل الخلود. لم تكن للآلهة البابلية صفة الشمول التي تسمح لها ضمان خلود الذات التي ارتبطت بها^(١٧٣). وفي هذا الوضع الوسط تكمن مأساة الوعي الديني البابلي، وهو أحد المنابع الأصيلة للتشاورم الباطني الدفين عند السومريين والبابليين.

نستطيع الحكم على المعتقدات البابلية عن العالم السفلي والمصير الذي ينتظر الانسان من خلال مجموعة من النصوص : «حلم أنكيود» في اللوح الثامن من ملحمة جلجامش^(١٧٢)، وكذلك اللوح الثاني عشر من الملحمة ذاتها^(١٧٤)، و «أنكيود في العالم الأسفل» و «دخول عشتار في العالم الأسفل» و «حلم الأمير في العالم الأسفل».

إن الصورة التي تتجلى أمامنا ليست سارة أبداً. إن «ديار اللاعودة» البابلية أسوأ بكثير من «عدم الوجود» انها «شيء ما يشبه الحمام الخشبي الذي يقلبي، تجد العناكب في جميع الزوايا، وهذا هو الخلود بعينه». هنا يتلظى الموتى

بدون أي أمل في البعث أو الولادة الجديدة^(١٧٥). ولم تتبلور عند البابليين فكرة عن الحساب في العالم السفلي^(١٧٦)؛ شيء واحد ينتظر الصالحين والأشرار على حد سواء، الكآبة والخمول. وتكون الحالة أفضل نسبياً لمن خلف أولاداً من بعده، وهي أسوأ بالنسبة لمن لم يُسَلِّمْ جثمانه للدفن^(١٧٧).

أما في مصر القديمة فإن الحياة الأخرى تتواصل بدون أن تتوقف هذه الحياة بكل مظاهرها، وخاصة السارة منها : تبقى الروح، ويحفظ الجسد بالتحنيط، والمقبرة هي البيت، إذ كان المصريون ينكرون حقيقة الموت. أما في بلاد الرافدين فكل شيء ينتهي عملياً مع الموت. من هنا نفهم جيداً ذلك الرعب الرهيب الذي أصاب جلجامش حين واجه موت انكيو. وبالطبع ضمن الأفق الكئيب الذي يطبع اللاوجود في العالم السفلي، يعتبر البابليون الموت شراً مطلقاً. «فليس هناك أعز من الحياة المترفة»^(١٧٨). هكذا يعلم شوروباك ابنه. ويجري التأكيد على هذه الفكرة على لسان الصديق في قصيدة «اللاهوتي»^(١٧٩)، فالمعذب يتشكى بمرارة عند إشارته إلى الحالات التي يستوي فيها الصالحون والأشرار، فلا يكافأ الصالحون والأبرار، ويبقى الآثمون والأشرار بدون عقاب. لكن شكوكه هي «واقعية» المبدأ الذي يسير أمور الحياة، لا تقود إلى بلورة مقترح بديل. وفي مؤلف «حديث السيد مع العبد» تتبلور واضحة فكرة المصير المشترك للناس بعد الموت :

إنهض وامض بين أطلال الماضي

سترى جماعم الأولين والآخرين

أين الصالح بينهم وأين الشرير ؟

كل إهتمامات البابليين وقيمهم تنحصر في هذا الجانب : لا شيء يستحق الاهتمام بعد القبر. تنحصر آفاق الوجود، التي تنكشف أمام البابلي، بين المهد واللحد، ولذلك يكون من الطبيعي أن تتركز كل الجهود لاطالة المسافة بينهما قدر المستطاع. والموت، الذي هو نقيض الحياة، يصبح في نفس الوقت نقيض الخير، أي الشر. والشر هو الموت وكل مايقود إليه (المرض والمذابح... الخ). والخير هو الحياة وكل مايساهم في استقرارها.

من أهم العوامل المهمة الأخرى التي أثرت في المعتقدات الأخلاقية البابلية هي فكرتهم عن القدر والمصير (انظر الفصل الثاني). ماهو نصيب الجنس البشري ؟ من خلال الكثير من النصوص الأسطورية نستطيع التعرف على دور الناس في هذه الحياة^(١٨٠). ورغم الفارق الزمني يفصل بين

هذه النصوص، إلا أنها متوافقة مع بعضها وتتفق جيداً وتؤكد مجتمعة مايلي :
لقد خلق الناس لخدمة الآلهة، ولتنفيذ تلك الأعمال الشاقة المنهكة، التي
كانت من نصيب الآلهة قبل خلق البشر^(١٨١)، وكذلك للمحافظة على التعاليم
الإلهية وتنفيذ مشيئة الآلهة - ويضمنها التقيد بقواعد السلوك الاجتماعي
التي تحدثنا عنها من قبل.

ورغم صلة القرى بين البشر والآلهة^(١٨٢)، فقد جبلوا على طبيعة متباينة
منذ البدء، إذ أن الناس أموات منذ البداية^(١٨٣).

منذما خلقت الآلهة البشر

خسعت الإنسان بالأموات

وتركت الأمم رايتها^(١٨٤).

كان الموت شيئاً بشعاً كريهاً بالنسبة للبالي، وكذلك لم يكن العمل
محبذاً، كما يبدو. ومن المريب حقاً أن يكون الحديث عن العمل في
المؤلفات الأدبية ظاهرة نادرة إلى مثل هذا الحد، ولكننا نجد في النقوش
الرسمية (وهي كثير من الحالات) وصفاً للأعمال الانشائية - مثل حديث
آشور بانيبال عن بناء القصر الجديد. ويقول المؤلف عند وصف القصر
والمراسيم التي رافقت بناءه : «لقد أمضى الذين يصنعون الأجر والذين
يحملون السلال النهار مرحين مع الموسيقى». ولكن حماس عمال البناء أمر
مشكوك فيه، كما يبدو. كانت الأعمال الاجتماعية عبثاً ثقيلاً، وكانت أحوال
العمال لا يحسدون عليها^(١٨٥).

في النصوص القديمة يمكن أن نلاحظ المديح الموجه للعاملين في مجال
الفن والتباهي بالأدوات والمصنوعات، ولكننا لا نلاحظ أي تمجيد لعملية
الشغل ذاتها^(١٨٦). لقد أصبح العمل الجسدي (ويبدو أن العمل الآخر لم يعتبر
من العمل) في المجتمع الطبقي المتطور، الذي بلغه المجتمع البابلي في
الألف الثاني - الألف الأول قبل الميلاد، من نصيب العبيد والفئات الاجتماعية
الدنيا. وهكذا، أيضاً كان ينظر إليه ممثلو الطبقات الميسورة. أما بالنسبة
للفقراء والعبيد، فلم يكن أمامهم خيار آخر، فهم مرغومون عليه دون أن يروا
فيه أي سمو. فيبدو أن حب العمل في بلاد الرافدين لم يكن من الفضائل
المقرّة، والكامل لم يكن يدان كرهيلة^(١٨٧).

إن الآلهة البابلية لم تخص البشر بالعمل والموت فقط، إنما بالأفراح
والمسررات أيضاً. والأفراح هي التي أنعمت الحياة عند البابلي وجعلتها مقبولة

وجد عزيزة. وتقدم لنا نصائح سيدورا الشهيرة في ملحمة جلجامش صورة
بليغة عن طبيعة هذه الأفراح^(١٨٨):

عـلـك تـفـرح نـيـلـاً نـهـاراً
أقـم كـل يـوم مـيـداً بـهـيـجاً
أرقـص وٱلـعـب فـي الـلـيـل والنـهـار
شـمـرك نـظـيـف ورأسـك مـغـمـول
ٱنـظـر كـيـف يـأخـذ الطـفـل بـيـديـك
أسمـد زـوجـتـك بـيـن أحمـانـك
فـي هـذا فـقط أـمر الـإنـسـان

«رغم العلاقات التجارية المعقدة والمتطورة، إلا أن الأخلاق ظلت في
الكثير من جوانبها تحمل طابعاً «قريباً». كان كل فرد يعرف المهام الأساسية
التي تفرضها الحياة الاجتماعية، لذلك لم تكن هناك حاجة لتثبيتها وتدوينها
في النصوص. كان جميع المواطنين، والحكام على الخصوص، يلعبون دور
المحافظ على القواعد المُقرّة، وعلى كل منهم أن يتقيد بها، وكل ينطلق من
الموقع الذي يشغله : الحكام في المدن، والشيوخ في الأحياء، والآباء بين
الأبناء^(١٨٩)». ولكن العلاقة بين عالم الآلهة وعالم البشر لم تكن علاقة
انسجام على طول الخط، رغم معرفة الجميع بالتعاليم الإلهية. ولم يقتصر
الأمر على الخرق المتعمد لهذه التعاليم من قبل البعض، أو خرقها سهواً،
فالتجربة العملية قد أثبتت أن التقيد الصارم بالتعاليم الإلهية لا يضمن
النتائج المرجوة بالضرورة. لقد لاحظ الناس منذ العصور الغابرة عجزهم
عن بلوغ رغبات ونوايا الآلهة. ويوجد في نقش جودا «القرن التاسع عشر قبل
الميلاد) فكرة، أصبحت فيما بعد مثلاً شائعاً يقال عندما يراد التأكيد على
استحالة بلوغ المشيئة الإلهية : «الرب ذو القلب (أي الفكرة) بعيد
كالسما»^(١٩٠).

وتجلت هذه الفكرة في القصائد التي عالجنها، مثل «المعذب البريء» و
«اللاهوتي البابلي»، حيث يعود إليها الصديق مرات عديدة :

58. أنت تقف على الأرض وأفكار الإله بعيدة

82. أفكار الإله، مثل كبد السماء

256. مثل كبد السماء، قلب الإله بعيد

264. يصيرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة

ويبدو أن هذه الفكرة أصبحت موضوعاً عاماً، إذ لم تعد غريبة على النصوص الدينية حيث يفترض ألا تكون موجودة : فأي فائدة ترجى من الطقوس إذا كان التقاهم مع الآلهة أمراً مستحيلاً ؟ ولكن هذه الفكرة ترد في تلك النصوص بصيغة غير مباشرة وحذرة ؛ فالمتنذر يلح الى عجزه عن فهم أوامر الآلهة^(١٩١). ولكن الفكرة ذاتها تتخذ طابعاً عديمياً في «حديث السيد مع العبد»، ويرقى هذا النص كما هو معروف الى القرن الرابع عشر - الثالث عشر قبل الميلاد^(١٩٢).

أَتَعْلَمُ الْإِلَهَ الْجَرِي مِثْلَ الْكَلْبِ وَرَأَاكَ
فَتَارَةً يَطْلُبُ مِنْكَ الطَّقُوسَ، وَتَارَةً لَا تَسْأَلُ الْإِلَهَ،
وَقَتّاً تَارَةً هـ _____ هـيَ أَخَرُ^(١٩٣).

ومن الطريف أن نشير الى ان الكلمات المقتبسة من هذا الأثر الأدبي الفريد وجدت صداها في إحدى المقولات الواردة في «تعاليم شورويك» التي تشكل، كما يبدو، مجموعة من الأمثال السومرية القديمة : «السماء بعيدة والأرض عزيزة»^(١٩٤).

نعتقد ان هذه الحكمة تعبر تعبيراً موجزاً ودقيقاً عن جوهر وعي السكان في بلاد الرافدين، أولئك الناس العمليين، المتوجهين كلياً نحو الأرض، وكل ما هو أرضي. ولكن لابد من الإشارة الى ان الصمويات التي جابهت البابليين في علاقتهم المتبادلة مع الآلهة سببت لهم الكثير من الحيرة والحذر، فولد ذلك حالة عامة من عدم الثقة الداخلية والشك والخوف^(١٩٥).

وبالارتباط مع صورة العالم التي تكونت عند سكان بلاد الرافدين، حيث كل شيء مقرر من قبل الآلهة، نشأت نظرية البابليين عن الخطيئة ؛ مخالفة المشيئة الإلهية عن وعي أو سهو. «لقد نذر الانسان نفسه لتنفيذ المشيئة الإلهية كما فهمها. وإذا خالفها في الواقع، فيعني انه أثم»^(١٩٦). وكان ينظر الى الخرق المتعمد أو غير المتعمد للمراسيم الطقوسية وقواعد السلوك كخطيئة، ويتنفس المستوى : كل تصرف أو سلوك من هذا النوع هو مخالفة للمشيئة الإلهية، ويمكن أن تجر على المذنب عواقب وخيمة.

راجت في الأدب فكرة تقول ان البابليين يعتقدون أن الأمراض والمعن تقع بتأثير الأرواح الشريرة التي لا يردعها رادع. وعدد الشياطين لا يحصى. وهم ينقضون على الأخيار وعلى الأشرار. والوسيلة الوحيدة لطردهم هي الصلوات والتعاويد، علماً انها لم تكن دائماً تعطي النتائج المرجوة. ولاتيات صواب هذه

الفكرة يشير الباحثون ان الدولة ظلت حتى آخر عهدها تعترف رسمياً بـ «أيام المحن»، وهي الأيام التي تشهد فيها الشياطين الأشرار نشاطاً فعالاً^(١٩٧). ويبدو ان هذه الفكرة كانت موضع قبول لدى الكثيرين، ولاسيما الناس البسطاء، وقد وجدت انعكاسها في القوانين الرسمية للدولة الآشورية الحديثة، أي إنها أصبحت وجهة نظر كهنة القصر.

يمتد ياكوبسون ان الدين وبعض جوانب الحياة الروحية في بلاد الرافدين شهدت نوعاً من التحلل والتقهقر، وذلك مع مطلع الألف الأول قبل الميلاد^(١٩٨). بالفعل، فقد كان لا بد أن يظهر تأثير الشعوب المتأخرة نسبياً في المجال الحضاري، كالآشوريين والآراميين، وكذلك اتساع الدولة والحروب الخارجية المستمرة والحروب الداخلية الدموية. ففي المجال الديني، حيث الطابع الطقوسي مازال جد متين، حصلت عودة الى الطقوس البابلية القديمة، وازدهر السحر وشاعت الشعوذة، وهذا ما يؤكد عدد الهائل من التعاويذ التي وصلت من ذلك العصر^(١٩٩). ومع ذلك فإن المعتقدات البابلية التي تبلورت خلال الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، ظلت شائعة أيضاً، رغم ان دائرة المؤمنين بها أخذت تتقلص تدريجياً.

كانت هذه العملية في بدايتها عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. وما ينطبق على الألف الأول قبل الميلاد لم يكن بالضرورة قائماً في العصر الذي سبقه. ان فكرة «الشياطين القادرين على كل شيء، أي فكرة التعادل بين البداية الخيرة والشريرة، وما بينهما من صراع كامن، لم تكن الفكرة الوحيدة، بل ولم تكن سائدة في ذلك العصر. فالتنصوص التي تناولتها في هذا الكتاب تبين ان الشر (الأمراض والمحن) لم يكن ينظر اليه كمعاقب على عصيان مشيئة الاله، أي كمعاقب إلهي على الخطيئة. إن مهمة طقوس «شوريو» و «ليبشور» و «ماساة قلب الاله» كانت تتلخص في كسب عطف الآلهة على المكنوب، وفي ذلك ضمان لاستعادة الصحة والهناء؛ إن طهارة المريض من الذنوب تتلخص في إزالة السبب الأول لتعاسته. وقد تعدد دور الجن في نص «شوريو» بوضوح :

الى هناك، حيث غضب الاله، يصرعون، ياتون بالسكينة

يهاجمون الانسان، الذي تخلى عنه الاله،

فيكسونه كما يكسى بالثياب

هذه الكلمات تلقي الضوء على ميكانيزم العقاب الالهي : فالمعاقب ينفذ

بواسطة الشياطين، وبمعرفة الآلهة^(٢٠٠). فالشياطين مسيطرون على من تخلى عنه الآله الذي يحميه. نلاحظ في «المعذب البري» كيف أن الشياطين تفر هرباً، ما أن ينال مغفرة مردوخ^(٢٠١). ونجد نفس الفكرة، إنما هي انعكاس مرآتي، في قصيدة «اللاهوتي البابلي» حيث يشكو المعذب لأن الآله لم يقطع الطريق على الشياطين.

كان لدى البابليين الكثير من المصطلحات للتعبير عن الخطيئة : «الجريمة»، «الإثم»، «الخطيئة»، «الذنب». هكذا تترجم الكلمات الأكديّة : *nittu* , *arnu* , *gillatu* ،.... الخ. ولئن كانت الدقة في ترجمة هذه المصطلحات لا تشكل أهمية كبيرة عند الباحث في التاريخ السياسي أو الاجتماعي - الاقتصادي لبلاد الرافدين، فإن الدقة هنا تقرر الكثير من المسائل. ويلاحظ أن البعض يترجم الكلمة ذاتها بـ «ممان» مختلفة في النص الواحد^(٢٠٢). ونحن لا نعتقد أن هناك أساساً لاعتبار هذه الكلمات مترادفة.

يؤكد دي. مورغنثيثر أن مفهوم الخطيئة في البابلية كان يعني الدنس الطقوسي، ويمكن التكفير عنها بالمراسيم الطقوسية^(٢٠٣). قد تكون فكرة الخطيئة قد تبلورت عند البابليين نتيجة معتقداتهم عن الدناسة الطقوسية. ولكن من الخطأ حصر الخطيئة في هذا النوع فقط، أي أن الخطيئة هي عدم النقاء، أو عدم الطهارة الطقوسية. بالفعل، فالخطيئة عند البابلي لا تخلو من طابعها المادي كما يقال : نوع من التجاسة الخاصة التي يمكن غسلها ونقلها أو تحويلها من حاملها إلى أي شيء آخر والخلاص منها لكن هذا ليس سوى جانب واحد، وهو ليس الجانب المهم - حالة الخطيئة، أو بشكل أدق الحالة القائمة نتيجة اقتراف الخطيئة. ولكن جوهر الأمر يكمن في شيء آخر، بدونه لا يمكن أن يدور الكلام عن مفهوم «الخطيئة». لنلاحظ أن الخلاص من الخطيئة يتطلب ليس فقط القيام بالطقوس الضرورية، بل إعلان الندامة أيضاً^(٢٠٤).

لقد أشرنا إلى بعض الحالات (وهي الأهم حسب رأينا) العامة التي تقرر المعتقدات الاجتماعية الأخلاقية عند البابليين. لننتقل إلى معالجة هذه المعتقدات بالتفصيل يعتبر اللوح الثاني من نصوص «شوربو» من بين أهم المصادر المعروفة من حيث حجم ونوعية المعلومات الواردة فيه. ونصوص «شوربو» عبارة عن سلسلة طويلة من التعاويذ والصلوات، وشروح وافية عن مراسيم السحر التي تقام للمرضى وغير ذلك. نشأت هذه النصوص في وسط كهنوتي، إلا أنها كانت تقرأ في الكثير من المناسبات الطقوسية، ويفترض أنها

كانت واسعة الانتشار ومعروفة من قبل الكثير. وما يؤكد على شهرة هذه النصوص هو العدد الكبير من القوائم التي اكتشفت في مختلف مدن بلاد الرافدين. وقد عرفت هذه النصوص منذ العصر البابلي القديم، وهناك لوحان يرقيان الى عهد تيجسلا تيليزر الأول (١٠٧٧ - ١١١٠ ق.م.) وبعض آخر يرقى الى عهد سرجون (القرن الثامن ق.م.) أما التعديلات النهائية فقد تمت في العصر الكاشي.

كانت طقوس «شوريو» تقام عندما يعجز المريض عن تحديد الذنب الذي إقترفه. يقوم الكاهن الواعظ، الذي دعي خصيصاً، بتعداد الآثام المحتملة، لابد أن يرد الإثم الذي جر على المريض حالته المأساوية. واللوح الثاني من سلسلة «شوريو» عبارة عن قائمة بالآثام والخطايا ♦.

تحتل الآثام والخطايا ذات الطابع الديني الطقوسي الجزء الأكبر من هذه القائمة مثل أكل الأغذية المحرمة والممنوعة (انظر الأسطر 5 , 69 , 95)، والتلامس المباشر مع شخص غير طاهر من الناحية الطقوسية (الأسطر من 98 إلى 103)، و المحاولات الخائبة للإحتكاك بعالم الآلهة أو الشياطين (الأسطر من 104 إلى 128)، وزيارة المناطق والأماكن الدنسة من الناحية الطقوسية (السطر 93 , 94)، وعدم الاكتراث بالاله الخاص والإلهة الخاصة والاستخفاف بهما (الأسطر , 76 , 77 , 80 75)، ثم تليها التجاوزات في السلوك الاجتماعي، وهي تخضع للحساب وفق القوانين، وكذلك التجاوزات التي تحمل طابعاً أدبياً ممنوياً من تجاوزات النوع الأول - ممارسة المسحر والشموعة (السطر 68) وشهادة الزور والافتراء على الناس، والاتهام الباطل (المسطران , 15 14) والمسرقة (المسطر 50 , 85) وإراقة الدماء (المسطر 49) وعدم احترام الوالدين، والأكبر سنأ (المسطر 35 , 36)، والفجور (المسطر 44) والاستحواذ على أملاك الغير (المسطر 45 , 46)، الغش في المعاملات التجارية (الأسطر 37 , 42 , 43).

وتشير السلسلة ذاتها الى خطايا أخرى مثل الكذب والخداع (الأسطر : 74 , 6 , 38 , 57) وإثارة الشغب، والعنف، والاعتصاب (الأسطر : 59 , 60 , 84 , 14 , 58)، واضطهاد الضعفاء (المسطر 18) وعدم مساعدة المحتاجين (, 51 , 29 , 30 , 31) وعدم الإخلاص للناس (96 , 97) والنعيمة والوشاية (7) وبث

♦ انظر نص ترجمة اللوح الثاني من سلسلة «شوريو» في الملحق.

الفرقة بين الأقرباء وإثارة الفتنة بينهم (الأسطر من 20 إلى 28 و 71 و 72). هذا مع العلم ان القانون يسمح بتفريق أفراد العائلة، مثل ايداع البعض منهم في بيت الدائن.

وفي سلسلة «ليبيشور» القريبية جداً بمحتواها من سلسلة «شوربو» يمكن العثور على إضافات طفيفة لقائمة الآثام المذكورة^(٢٠٧) وكذلك في مؤلف «مأساة قلب الآلهة» الذي يتميز بطابع أقل طقوسية. ففي النص الأخير ترد إشارات تحرم القسم الطائش والجذف بالآله^(٢٠٨): «في غضب قلبي أقسمت بالهي»، وتحريم التجاوز على ممتلكات الآلهة^(٢٠٩)، وعدم الاكتراث بالذنوب الشخصية «لقد غفرت لنفسي ذنوبها»^(٢١٠)، وعدم الوفاء بالعهد^(٢١١).

ومن الطريف اننا لا نجد في هذه النصوص نقداً للولع المفرط بالخمر^(٢١٢) أو للأخلاق الخلية (في الحالات التي لا تمس «المصالح الشخصية»، أي عندما لا تكون الخلعة متعلقة بنسائهم وبناتهم)^(٢١٣). لا نعتقد أن مثل هذه الظواهر كانت آنذاك غريبة على سكان بلاد الرافدين، الا انها، كما يبدو، كانت تدخل ضمن «قدر الانسان»، أي انها كانت تدخل عضواً في إطار العلاقات والأحوال الشخصية، ولم تكن تثير استياء أحد. وينبغي الإشارة الى ان غالبية النصوص التي توقفنا عندها مكتوبة، كما يقال، من وجهة نظر «رجالية بحتة»: وكان لسان حالها يقول ان النصف الثاني من الجنس البشري غير موجود أصلاً، وهو لا يعني شيئاً على الإطلاق. لا يمكن من الناحية القانونية إعتبار المرأة في بلاد الرافدين خلال الألف الثاني قبل الميلاد كائناً بلا حقوق، لكن من الناحية النفسية، كان دورها الاجتماعي في الوعي الاجتماعي يؤدي الى تحولها الى ملك للرجل. يتجلى هذا الادراك المجسم بكل وضوح في النصوص الآشورية (يمكن الرجوع الى «مقالات المكرسة لدراسة الجرائم ضد النساء في القوانين الآشورية»).

إن الأفكار والمعتقدات الواردة في النصوص التي توقفنا عندها للتو، تتردد أيضاً في القصائد الشعرية مثل «المعذب البريء» و «اللاهوتي البابلي». وعلى الأقل لا يوجد في هذه القصائد ما يتعارض مع المواضيع المطروحة في النصوص الدينية الطقوسية (الصلوات، التراتيل، والتعاوين) التي توقفنا عندها. بالعكس، فعند مقارنة القصائد مع هذه النصوص، تنكشف أمامنا صورة مذهلة عن وحدة الأفكار والشخصيات والانطباعات اللغوية في أصول

كلتا المجموعتين. سبق أن أشرنا الى بعض أوجه التطابق في القسم الثاني من هذا الفصل، ويمكن ايراد أمثلة أخرى على ذلك. ولكن لا نعتقد أن هناك ضرورة : فمثل هذا التوازي والتطابق أمر طبيعي وحتمي. فالنصوص المذكورة تشكل الأدب «الاحترافي» للكهنه والوعاظ، ولا بد لمؤلفي قصائدها قد عرفوها. وكانوا بالطبع يستقون الشخصيات والمقارنات والمفاهيم من الأدب الذي نشأوا في كنفه. فمعرفة هذا الأدب «الاحترافي» كان أمراً ضرورياً، بل وواجباً مهنيًا^(٢١٤). وسيكون غريباً جداً ألا نجد في قصيدة ايساجيل - كيني - اوييب صدى لنصوص «شوريو». لذلك فإن الاهتمام الرئيسي، حسب رأينا، يجب أن لا ينصب على أوجه التشابه بين هاتين المجموعتين، بل على ما يميز بينهما.

سبق الإشارة الى الغاية الوظيفية للنصوص التي نحن بصدددها : القصائد - تأملات روحية، لامادية، لفرض الارشاد «أدب الوعاظ»، أما النصوص فهي مؤلفات ذات مهام ملموسة محددة، وإن جاز التعبير، مهام عملية : تطهير المذنب من ذنوبه. كانت القصائد موجهة الى فئة ضيقة نسبياً من القراء المتعلمين. أما مواعظ «شوريو» وغيرها فكانت تقرأ للناس، بحضور جمهور متباين من حيث الحالة الاجتماعية والمستوى الثقافي : لقد كانت موجهة الى الجماهرة الواسعة من السكان.

أما من حيث المضمون فيمكن أن نشير الى الفوارق التالية :

إذا كانت سلسلة «شوريو» و «ليبشور» تتحدث في الأساس عن مخالفات ذات طابع طقوسي بحث، فإن القصائد كادت تغفل هذا الموضوع كلياً، ففي قصيدة «اللاهوتي البابلي» لم يخطر على بال المعبذ أو الصديق مجرد فكرة القيام بمحاولة لتفسير حالة المأساة التي كان فيها المعبذ. إن العلاقة بين المعبذ والآلهة تحتل المرتبة الأولى أيضاً، ولكن الصعوبات التي جابهت هذه العلاقة كانت أكثر جدية : إن المبدأ الأخلاقي يبرز في القصيدة بكل وضوح. واهتمام القصائد بعالم الجن والشياطين أقل بكثير مما هو عليه في النصوص. فدور هذه المسألة في «المعبذ البريء» محدود جداً. وهنا أيضاً علينا ألا ننسى الغاية الوظيفية للنصوص.

وفي مواعظ «مأساة قلب الآله» نلاحظ طلب المغفرة للأب والأم والجدة، والجد، والأخوان، والأخوات، في السلالة بأكملها. كان الناس يمتقدون، على ما يبدو، أن الفرد يتحمل أوزار السلف والأقرباء. ومثل هذه المعتقدات منتشرة

في المجتمعات ذات الوعي العشائري الراسخ. لكن لا نجد أثراً لهذه الفكرة في قصائدنا، التي تشبه بروحيتها المؤلفات «الفردية».

وعند الحديث عن «اللاهوتي البابلي» لا يمكن إلا أن نؤكد على إهتمام المؤلف بالقضايا الاجتماعية - الأخلاقية. نعتقد أن التفكير الذاتي للمؤلف يلعب دوره هنا أيضاً.

وهكذا نلاحظ، بشكل عام أن إختلاف المعتقدات في نصوص كلتا المجموعتين ليس جوهرياً. والحديث هنا لا يدور عن تباين ذهني الطابع، بقدر ما يدور عن تباين في المصالح والمتطلبات، وعن انحياز الإهتمام الأساسي الى هذا الموضوع أو ذاك (ملقوسي أو إجتماعي - أخلاقي). وهذه الاختلافات لا تتحدد حسب رأينا، في التباين بين الغاية الوظيفية لهاتين المجموعتين من النصوص، بل تمكس المستويات المتباينة للوعي الأخلاقي. إن نصوص المجموعة الأولى تعبر عن آراء الجماهير البسيطة المحافظة من السكان، وهي المستودع الذي يخزن القيم والمعتقدات التي ترجع بأصولها الى عصر النظام القبلي، والتي لا يمكن التخلي عنها الا بصعوبة وبطء. أما النصوص الثانية فتتحدث عن ثقافة الفئات العليا المثقفة (القرى الأكثر ديناميكية في المجتمع)، وتمكس مستوى آخر لادراك وفهم ما يحدث في العالم. ومع ذلك فهناك الكثير الذي يجمع بينهما.

لم نتطرق حتى الآن إلا الى الجانب السلبي من سلم القيم البابلية. لقد نال هذا الجانب إهتماماً أكثر من الجانب الإيجابي في المصادر التي اعتمدناها. إن إعادة تركيب هذا النوع من المعتقدات الأخلاقية في بابل تشكل مهمة معقدة جداً. ومن الصعب أيضاً إعادة تركيب منظومة الحوافز والقيم الإيجابية عن طريق «قلب» الحوافز والقيم السلبية^(٢١٥)، وذلك لغموض المصطلحات الأخلاقية الأكديّة وميوعتها. ولا يمكن تحديد المعنى الدقيق للمصطلح إلا بعد دراسة شاملة لجميع المصطلحات. وعمل كهذا يعتبر من مهام المستقبل : أما حالياً فنستقتصر على تثبيت بعض المبادئ والحالات، علماً أن أساس تحديد هذه المبادئ مثبت في النصوص المعنية.

نعتقد أن القيمة العليا على المستوى الفردي كانت تتركز في الصحة والعمر المديد. لنذكر المثل السومري، الذي أشرنا اليه من قبل، والذي يؤكد على أنه لا يوجد شيء في هذه الدنيا أفضل من الرفاء. ويحتل الأطفال، الورثة، الموقع التالي في مدرجات القيم. ففي العصر السومري والعصر

البابلي الجديد كان الرجاء بالعمر الطويل والأطفال يشكل العنصر الذي لا تخلو منه ضراعة الناس الى الآلهة^(٢١٦). وتتجلى الصورة ذاتها عند تحليل نصوص اللعنات التي تتلخص بالوعيد والتهديد بحرمان الناس من الصحة والورثة^(٢١٧).

وقيم سكان بلاد الرافدين تقيماً استثنائياً عالياً الملوك والثروة^(٢١٨)

مع الملوك المنظم جيداً
لأشياء يقارن يا بني^(٢١٩)

ولنتذكر أيضاً أن المعذب ظل طيلة حياته يخدم إلهه، ساعياً من أجل تحقيق هذا الهدف :

72. طبقت تعاليم الالهة منذ نعومة أظفاري

73. سجدت خاشعاً، أبحث عن الآلهة

74. فجئيت نار الجهد الذي لم يُجد نفعا

75. وهبتي الآلهة الفاقة بدل الرفاء

76. الفبي أمامي، والديم فوق

إن الثروة تفتح الطريق الى الرفاء والنعيم، وهي الى جانب خدمة الآلهة من نصيب الانسان (انظر نصائح سيدورا المشار إليها قبلاً). ليس من المستبعد أيضاً ان الثروة لم تكن وسيلة فقط، بل وغاية.

وكانت «الحكمة» من القيم الروحية الأخرى، التي كان البابليون ينظرون إليها باحترام. كانت «الحكمة» تعني الخبرة الدنيوية، والعلم، والمعرفة. ففي «مواعد شوروباك» القديمة التي ترقى الى سنة 2500 قبل الميلاد تقارن «الحكمة» بنجوم السماء^(٢٢٠). وتتجلى الاحترام العميق للعلم في كلمات المعذب والصدّيق في قصيدة «اللاهوتي البابلي» :

5. أين الحكيم الذي يشبهك ؟

6. أين العالم الذي يضاهيك ؟

200. جمعت كل الحكمة، فأنصح الناس

كانت الحكمة عند البابليين من القيم المطلقة. ومجد البابليون الحقيقة، والأنصاف، العدالة، والوفاء بالمهد. لقد آلهوا هذه المفاهيم تأليهاً، فكانت «كيتو» وإلهة العدالة، ابنة «شمش» إله الشمس، وقد كانت لها معابدها الخاصة في العصر البابلي القديم^(٢٢١). وكان كل من «ديانو» و «مدانو» من آلهة العدل.

لا بد أيضاً من الإشارة الى خلو النصوص، التي نحن بصددھا، من أي مديح وتبجح بالقوة، والجسارة، الشجاعة، وما يتعلق بالروح العسكرية. بالعكس، فالكلام غالباً ما يدور عن الوداعة والمسالمة وعدم التهور ورياسة الجاش^(٢٢٢). وفي «مواظ شوروياك» التي تمتاز بطابعها العملي الدنيوي ترد بصورة مباشرة نصائح ضد الشجاعة والبطولة :

عندما تذهب الى ساحة المعركة، فلا تلّوح ببنيك
البطل واحد فريد، والناس الاعتياديون كثيرون^(٢٢٣).

يتكون الانطباع بأن البابليين كانوا يضعون القِيم ذات الطابع «التعاوني»، أي الصيغ التي تميز الفرد كمتعاون، مثل العلف والوفاء، فوق القِيم ذات الطابع «التنافسي» التي تميز الفرد كمتنافس، مثل القوة، والجسارة، والروح العسكرية^(٢٢٤).

ولكننا نلاحظ صورة مفارقة في النصوص الملكية الحديثة (خاصة الآشورية). ففي الأدب الملكي تحتل القوة، والجبروت والجسارة العسكرية الموقع الأول. ولكن لا بد هنا من الأخذ بنظر الاعتبار تأثير الصيغ الراسخة التي جاءت من «بطولات» الأزمان القابرة. ويبدو أن تلك السمات كانت لدى القسم المتطور من الشعب أعلى قيمة مما كانت عليه عند الجماهرة الواسعة من الناس^(٢٢٥).

يقودنا «أدب الحكمة» البابلي الى عالم الأفكار والمعتقدات التي تبلورت عند ممثلي الطبقات الوسطى من المجتمع - الكتبة الاعتياديون وخدمة المعابد والتجار... الخ. وتشير النصوص التي بين أيدينا الى أن الاهتمام الكبير بالعمل الاجتماعي (الذي كان يميز الاغريق في عصرهم) كان غريباً على وعي البابلي الاعتيادي. كان البابلي مشغولاً في أعماله وهمومه الذاتية. فاهتمامه موجه نحو البيت، والمائلة، والسلالة، والجيران، فكان بعيداً عن مآكان يحدث خارج الحي أو الموقع السكني.

لقد نشأ هذا المزاج النفسي تحت تأثير الظروف الاجتماعية. فالبنية السياسية للمجتمع في بلاد الرافدين في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد لم تتح سوى مجال ضيق للتعبير عن الفضائل والمشاعر الوطنية : الاهتمام برفاذية المجتمع يقع على عاتق الملك أو الحاكم، والاهتمام بالمعابد مسؤولية الكهنة الكبار. واقتصر دور البسطاء المساكين في الحياة الاجتماعية على المساهمة في الاجتماعات والمواكب التي تقام في الأعياد الدينية الهامة،

وعلى السخرة، وتسديد الديون في مواعيدها المحددة وتأدية الخدمة العسكرية.

لم تعرف بلاد الرافدين القديمة الحياة السياسية كما نفهمها اليوم : فالسكان يتذمرون بصمت، وكانت تحدث أحياناً إنتفاضات فجائية أو مؤامرات تحوكمها الدوائر المحيطة بالملك^(٢٣٦). فالانتفاضة التي اندلعت ضد الآلهة في ملحمة «أتراخسيس» تعطي تصوراً عن كيفية حدوث مثل تلك الهبات الجماهيرية^(٢٣٧). لقد كان النشاط السياسي للغالبية العظمى من السكان مقتصرأ على الاخلاص للمجتمع (الحي، المدينة) والعلالة والملك^(٢٣٨). أما شؤون الحكومة، ومصير الدولة والمملكة، ومناقشة التفاصيل التي تهم البلاد، فيبدو انها كانت من مهام دائرة ضيقة من الأفراد في الحاشية المالكة وعلماء وكهنة القصر.

من النادر جداً أن يتحدث «أدب الحكمة» البابلي عن الرق والعبيد، فلا نجد سوى في «مواعظ شوروياك» نصيحة لشراء العبيد من الأرض الأخرى، وليس من أفراد القبيلة، أو العبيد الذين ولدوا في البيت^(٢٣٩). وهذا الأمر لا يثير الدهشة، لأن العبودية في الشرق القديم لم تكن معضلة أمام القدامى أنفسهم : فكون الرق طليعياً ومشروعاً قد تغفل في جميع طبقات المجتمع القديم، العبيد والأسياد على حد سواء^(٢٤٠). وفي بلاد الرافدين، وربما في الشرق الأدنى القديم بأسره لا وجود للمجابهة القديمة المعروفة بين مفهومي «الحر - العبد». لقد حل محلها التفاضل بين «السيد - العبد». وكما يبدو من المصادر التاريخية أن مفهوم «حر» و «حرية» لم يكن موجوداً في بابل. هنا نجد «المعتوق» فقط، بمفهوم، المتحرر من هذه الالتزامات أو تلك. ان العلاقة «العبد - السيد» تحدد كل المستويات في سلم الحكم في مجتمعات الشرق الأدنى القديمة. أما من وجهة نظر الاغريق في العصر اليوناني الكلاسيكي، فإن «كل من ليس في اليونان عبداً»^(٢٤١).

ناقشنا المعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين، كما بدت لنا في النصوص الأدبية للألف الثاني قبل الميلاد. ولنحاول الآن بيان السمات العامة لتلك المعتقدات : تبدو لنا أخلاق البابليين كمجموعة من القيم والحواجز والمعايير المحددة من قبل الآلهة. غير انها، كما يبدو، لا تكتسي عندهم الطابع المطلق، الذي اكتسبته وصايا موسى العشر عند اليهود القدامى.

يكمن في أساس منظومة القيم البابلية مبدأ المتعة الفعالة : فغاية حياة الانسان هونيل الرضاء والمتعة . ولذلك يمكن من حيث الظاهر وصف الأخلاق البابلية ونظرتهم الى العالم بالتناؤل وحب الحياة . ولكن هذا التناؤل الظاهري كان مصحوباً بخلل خفي . ورغم كل ذلك ظل الوعي البابلي دينياً بصورة شديدة . الا ان مشكلة نهاية الوجود لم تحصل على الجواب الشافي في الحضارة القديمة . وكان ذلك الوعي بنهاية وجود الانسان يلقي كثيراً من الشك على قيم جميع الأفراح والمسررات والنشاط الانساني :

الآلهة والشمس فقط ستبقى الى الأبد

الانسان - سننواله معدودة

مهما فعل - فكل شيء هواء... (٣٣٢).

لقد كان لمسألة عدم جدوى النشاط الانساني ويطلانه صدى مأساوي حقيقي في مؤلف «حديث السيد مع العبد» الذي يعتبر من أكثر المؤلفات الأدبية البابلية إثارة للمشجن . فهذا «الأثر البابلي» الفريد يعتمد عن النعمة العامة للأدب السومري البابلي، ولكن في هذا الكنز الأدبي بالذات تتجلى الروح الحقيقية للحضارة البابلية بأسطع ما يكون.

الملحق رقم - ١ -

الملحمة البابلية القديمة

من المعذب البريء

- 1 . الزوج يلت ويبيكي أمام ربه ، يصلي دوماً طالباً مونه
- 2 . عقله يتلغى من العذاب الأليم
- 3 . تكدرت الروح من اللوعة
- 4 . وَهَنَ وَخِرَ على ركبتيه ، وإلتكس
- 5 . ركم ، أوصله العبد الثقيل الى النحيب
- 6 . يجار بالصراخ ، كجحف عزلوه عن الحمير
- 7 . يرفع مويله نحو الاله
- 8 . فممه مثلك
- 9 . شفتاه تحملان البكاء الى مولاه
- 10 . أسر لمولاه بالعقاب الذي ناله
- 11 . يتحدث الزوج عن معاناته :
- 12 . حاورت السيد ، بيني وبين نفسي «
- 13 . [....] القلب ، لا أعرف لية خنوب اقترفت
- 14 . أنا [....] السفالة ألمي
- 15 . لم أشتم الأخ أمام أخيه
- لم أعب الصديق أمام الصديق
- 16 . لم [....]
- [....] تحتك
- 17 . [....] سيدي [....] الرحمة

- 18 . [.....] [.....] عقله المصطفى
- 19 . [.....] [.....] يصونه
- 20 . [.....] [.....] انت ...
- 21 نلت البراءة [.....] انت ولحتني و [.....]
- 22 . [.....] [.....]
- 23 . [.....] بدقة [.....] [.....]
- 24 . [.....] [.....] تهلك روحي [.....] أيلمي
- 25 . كم كنت صغيراً ، وكيف أصبحت كبيراً [.....] عنحما [.....]
- 26 . انت لم تجزني خيراً أبداً لم أنعم ما عظمتني به
- 27 . مَنَلْتُ أمامي بحد الخير والشر ولكن متى يا مولاي نصحتني بالخير ؟
- 28 . متى حفرتني من الشر يا مولاي ؟
- 29 . عاري يشتد ويكثر ، وإمتاضي اقوى واشد هذه لوازم [.....] قبري
- 30 . جعلت كلامي مرأ [.....] نصيبه مثل الحمامة النثنة
- 31 . [.....] [.....] لا تهاب الأمواج نصالح [.....] منذ ان كنت يافعاً

32 . [.....] أقمم الجبال التي تسلمت

مرتفعات بلا حدود

33 . [.....]

[.....] ازحاذ رزقي

34 . [.....]

سكبت المطر من الأعالي

35 . [.....] أنت ملأت

36 . [.....] أنت كدست

37 . [.....]

[.....] أبي ، موتي ، أهلي

38 . [.....] مبجده

39 . [.....]

ظهر اللوح

1 . [.....]

2 . [.....] بالعكس

3 . [.....]

4 . [.....] يماثله

5 . [.....]

أ... دعه يعود الى الأرض

6 بالزيت الوسخ

7 . [.....] أخفى الطعام باللمع

8 . حنا منه وطرب قلبه

9 . وعده باستعادة صحته

10 . تصرفت كالزوج ، قلبك لم يعرف الشر

- 11 . مضت السنون ، وولت أيام المقاب
- 12 . لو أن أحداً لم يرسم لك الحياة
- 13 . كيف وصلت ، وهل كان بوسعك أن تقاوم المرض وتحمل هذا العبء ؟
- 14 . قاسيت محن مهولة
- 15 . بلغت النهاية تحملت عبئاً ثقيلاً
- 16 . كانت الطريق مسدودة ، وهلمي انفتحت أمامك .
- 17 .
- 18 . لا تنسى إلهك
- 19 . أي بر ستقدم لخالقك ؟
- 20 . أنا ربك ، خالقك ، أنا من يحميك
- 21 . يصونك حارسي ، وقوة عبقرיתי
- 22 . الحقك ملجؤه ، فتح [. . . .]
- 23 . أتطمع اليك ، وحياة طويلة [. . . .]
- 24 . أنت لا تخدك ، خذ عند [. . . .]
- 25 . إلهي العالم ، أسبق الظلمات الماء
- 26 . وذاك الجالس ، وميناه تتوهجان
- 27 . دمه ينظر إلى ملأكم ، دمه يبلع ، دمه يأخذ
- 28 . مشرمة أمامك أبواب العالم والحياة
- 29 . استدر ، تقحم نحوها . رافقتك السلامة
- 30 . افتح ، مَقْد الطريق
- ولتدخل إلى قلبك صلاة عبدك
- 31 . [. . . .]

الملحق رقم - 2 -

« لوح شوريو »

1 . تمويخة . ليغفر له الالهة العظام

الاله والالهة ، الالهة الغفران

ن ن اين نان ، إلهه ت ن ، وآلهته ن

[. . . .] مريض عليك ، كنيب ، حزين

5 . من أكل لالهه شيئاً كريهاً ، من أكل لالهته شيئاً كريهاً

(من) قال «نعم» موضاً عن «لا» ، وعوضاً عن «لا» قال «نعم»

(من) أشار بأصبعه الى نقه

(من) افترى ، من قال تفاهة

[. . . .] وأشي

10 . [. . . .] عدواني

(من) إزدري بالهه ، واستهان بالهته

(من) تحدث بالسوء

(من) [. . .] تلك الرخيلة

(من) [. . .] دبر الجور في المحكمة

15 . أرغم المحكمة على إصدار حكم باطل

(من) [. . .] مثلك

(من) [. . .] تكلم ، تكلم ، وبالف

(من) [. . .] أساء للضميفة

(من) [. . .]

20 . (من) أبعد لايت عن الأب

- (من) أبعد الأب عن الأب
 (من) أبعد البنت عن الأم
 (من) أبعد الأم عن البنت
 (من) أبعد الخملية عن الحماة
 25 . (من) أبعد الحماة عن الخملية
 (من) فرق بيت للأخ وأخيه
 (من) فرق بيت الصحيح والصديق
 (من) فرق بيت الرفيق والرفيق
 (من) لم يحرر الأسير ، ولم يحل وثاق المكتوف
 30 . (من) من السجيت من رؤية النور
 (من) قال عن الأسير «لمسكه بقوة» وعن المقيد «لحكم وثاقه»
 الا يعرف انه يجرم بحق الإله ، الا يعرف ان ذلك إثم أمام الآلهة
 انه يزدرى الله ، وبالإلهة يستهين .
 خطيئته بحق الله ، وإثمه بحق إلهته .
 35 . انه يستهجن بالكبير ، وبالحد مملوء على الأخ الأكبر
 يستهين بالأب والأم ، ويشتم أخته الكبرى
 يعملي بالمعيار الصغير ، ويأخذ بالكبير
 حيث لم يكن ، قد قال «يوجد»
 قال «لا يوجد» حيث كان موجوداً
 40 . قال شيئاً تافهاً ، قال شيئاً رخيلاً
 نطق بالسوء ، قال ..
 لحية ميزان ممشوش ، ليمب لحية ميزان سليم
 أخذ فضة رخيئة ، لم يأخذ فضة جيعة
 طرد الوريث الشرعي ، لم يعترف بالوريث الشرعي
 45 . ثبت علامة الحدود الباطلة ، لم يثبت علامة الحدود الحقيقية
 أراح علامة الحدود لصالحه

اقتحم البيت القريب منه

دنا من زوجة جاره

أراق دم جاره

50 . التفت بثياب جاره

(من) لم يطلق سراح العريان

(من) أبعد الرجل الصالح عن أهله

(من) شنت السلالة المجتمة

(من) خدع الرئيس

55 . شفته مستقيمتان ، وقلبه زالغ

قالت شفته «نعم» وقلبه قال «لا»

(من) يقول الباطل دوماً

(من) لاحق الورم ... فعل

(من) اقل ، شرد ، دمر

60 . (من) أذنب ، وأمر وأرغم على السلب

(من) سرق ، سلب ، وحرض على الذهب

(من) مد يده الى الشر

(من) لسانه كاذب ، وشفته ناشزتان

(من) اشام الأكاذيب ، هت علم الشرير

65 . (من) يسعى الى الشر

(من) خرق حدود المحالة

(من) خلق السوء

(من) مد يده الى السحر والشعوذة

لأنه أكل طعاماً كريهاً محرماً

70 . بسبب الخنوب الكثيرة التي اقترفها

بسبب الجماعة التي شنتها

بسبب الأقارب الملتصين الذين شردهم

- بسبب كل ما غافد به الاله والالهة
لأنه وعد بقلبه وشفته ولم يف
75 . لأنه نسي اسم الاله في صلواته
(من) قدم (لاشيء) ثم ندم وترجم
(من) . . نخر لاشيء لاله ، فأكلمه بنفسه
(من) كان متفطرساً ولراد أن يصلي
(من) قَلَبَ المخبج الراسخ
80 . (من) اغضب إلهه وإلهته
(من) وقف أمام الجميم وتحدث بعنف
ليُفَقِّر له . لم يكن يعرف فاقسم
أخذ (لاشيء) واقسم بأنه لم يأخذ
افتصب واقسم بأنه لم يفعل
85 . من سرقتة ، أقسم
من القتل ، أقسم
أشار بأصبعه الى الاله الحارس
باسم الاله ، نصير الأب والأم ، أقسم
أقسم بالاله ، حارس الأخ الأكبر والأخت الكبرى
90 . أقسم بالاله ، نصير الصديق والقريب
أقسم بالاله ، نصير الاله والملك
أقسم بالاله ، نصير السيد والسيدة
حاسب الجنة
مضى ، حيث أريق الدم ، أكثر من مرة
95 . أكل ما كان محرماً في حينته
أفشى أسرار حينته
جلب لمدينته سمعة سيئة
سمى الى اللذيلة

الوذيلة سعت اليه

100 . نام في فراشه قذر

جلس في مقعد قذر

أكل على طاولة قذرة

شرب من إناء قذر

انه تسامك ، انه تسامك

105 . من خلال الفراش تسامك

من خلال المقعد تسامك

من خلال الطاولة تسامك

من خلال . . الأنام تسامك

من خلال المحفلة المتوقعة تسامك

110 . من خلال المشعل تسامك

من خلال ميرو - سوتو وميرو - كا تسامك

من خلال ملفاخ الحداثة تسامك

من خلال اللوح و . . . تسامك

بقرب الأسطبل تسامك

115 . بقرب الأغنام تسامك

بقرب الحقل تسامك

بقرب البئر تسامك

بقرب النهر تسامك

بقرب الزورق ، المشحوف ، السفينة تسامك

120 . عند غروب الشمس ، عند شروق الشمس تسامك

سالك آله السماء ، التي تنير الأرض

سالك سكينه الصيد والسيدة

تسامك وهو خارج من المحينة ، وهو داخل الى المحينة

تسامك خارجاً من البوابة ، وداخلاً عبر البوابة

- 125 . تسامك خارجاً من الدار ، وخالقاً الى الدار
 في الشارع تسامك
 في المصعد تسامك
 في الطريق تسامك
 فليغفر له .. شمش ، سوجيا
- 130 . لتغفر يا شمش ، يا حاكم العلويين والسفليين
 يا واهب الرحمة للآلهة ، يا ملك جميع البلدان
 لتسد العدالة بأمرك أنت
 لتكن بلاده صادقة أمامك
 فلتعف عن طالب العفو ، مروهوخ يا رب الففرائ
- 135 . لتغفر أيها الآله لصاحب الدار ، لتغفر أيها الآله للمخطئ
 لتغفر أيها الآله للمذنب
 لتغفر يا نيرجال يا رب الففرائ
 لتغفر يا شوكلومونا وشيماليا
 لتغفري أيها الآلهة العظيمة ، ليغفر كل من ذكر اسمه
- 140 . لتغفر يا بيج ، يا ابنت ايا (.....)
 ليغفر رب الآلهة والربة
 ليغفر انو وانتو
 ليغفر انليك ، الملك خالق الجميم
 لتغفر نينليك ، الملكة ايكوروا
- 145 . ليغفر ايكور
 ليغفر الأنكي ، ليغفر النينكي
 'ليغفر انشار ، ليغفر نينشار
 لتغفر ايا ، الملك ايسو
 ليغفر ايسو ، بيت الحكمة
- 150 . ليغفر اريجو ، ليغفر المكات الذي فيه الأبسو

ليغفر مردوخ ، ملك الايجي

لتغفر زربانيت ، ملكة الايساجيل

ليغفر الايساجيل وبابل

مئوى الآلهة المضلم

155 . ليغفر نايو ونانليا في الأزيد

لتغفر شميتم ، العروس العظيمة

ليغفر ديانو ، حاكم تلج الايساجيل

ليغفر ابيدومي واديمجاليلاما

160 . ليغفر في ... إنشوشيناك

ولاهوراتيك

ليغفر ياريو ، وحومبان ، ونبروشو

الآلهة الجابرة

ليغفر نابيريشا وديتو

165 . من الجنوب ، والشمال ، والشرق ، والغرب

لتمب عليه الرياح المبيعة و

ليغفروا له لعناته

لتغفر عشتار في اوروك المحاطة بالأسوار

لتغفر نينيانا ، التي بيتها في ايانا

170 . لتغفر انونيتو في أكد ، بهجة مدينتها

لتغفر أكد ، لتغفر ايولمات

لتغفر ايشمار ، ملكة عالم الأحياء

لتغفر شيدوري ، إلهة الحكمة

حامية الحياة

175 . لتغفر اير ، ايرا - AL - G ، لتغفر ايرا KAL . KAL

ليغفر لاز ومايا

لوجاليدينا ، ولاتارك

- ليغفر شارا هو
 ليغفر من أسماهم شمش
 180 كايمان
 لتغفر إيميريا
 ليغفر نارودو
 ليغفر هندورساجا
 185 . الألهة والآلهات ، كل من ذكر باسمه
 ليقتلوا جميعاً إلى جانبه
 ا ا ن ا ن ا ن ا ن
 خطاياهم ، وذنوبهم
 أثمهم ، ولعناتهم
 190 . دعمهم يُهلكون ، دعمهم
 دعمهم يزيلون ، دعمهم يبعدون
 دعمهم يزيلون لعناتهم ، نهاية التعويذة
 تعويذة : جميع اللعنات التي التصقت بالإنسان ابن الاله

الفرح الثاني : «إحترق»

الهوامش

١ - المقدمة

(١) من الأعمال الهامة المكرسة للدراسة هذا الموضوع يمكن الإشارة الى مايلي:

- M Jastrwo - The civilization of Babylonia and Assyria, its Remains, Language, History, religion, Commerce, Law, Art and Literature. Philadelphia - London, 1915.
- S. A. Pallis - The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956.
- S. N. Kramer - The Sumerians, their History, Culture and character. Chicago, 1963
- S: Moscat - The Face of the Ancient orient. A Panorama of Near Eastern civilization in Pre - classical Times Chicago, 1960, P. 19 - 36 ; 292 - 316
- Th Jacobsen - The Treasures of Darkness A History of Mesopotamian Religion. New Haven - London, 1976.

(٢) جرى تناول هذا الموضوع في دراسات كثيرة، نكتفي بالإشارة الى العمل القيم الذي تضمن بيبيوغرافيا كاملة: م. كاول، س. سكريبينر: «الثقافة والتفكير» موسكو، 1977، بالروسية.

(٣) للتفصيل انظر: ل. فيغوتسكي «لمحات من تاريخ سلوك القرد، والانسان البدائي، والطفل» موسكو، 1930، بالروسية.

(٤) المصدر السابق، ص. 71

(٥) م. كاول، س. سكريبينر - مصدر سابق، ص 18.

(٦) أ. مول - « علم الاجتماع والحضارة »، موسكو، 1973، ص. 44، بالروسية.

(٧) المصدر السابق، ص. 45 - 44. تقدم لنا الحضارة المعاصرة والتي نصفها «بالعفيسائية» شائبة تشبه كتلة من الشعيرات المتلاصقة لا على التعمين... تتشأ هذه الشائبة خلال غوص الفرد في معلومات مشتتة وغير منتظمة - إنه يعرف القليل عن كل شيء في العالم، لكن بنية تفكيره محدودة جداً. والمعرفة تتشأ من جمع مقاطع مشتتة لا تربطها سوى روابط بسيطة واعتباطية. والمعارف في زمننا لا تتشأ عن طريق منظومة التعليم بل بوسائل الاتصال الجماهيري. ولكن، مهما قيل عن «عفيسائية» شائبة

المفاهيم في الحضارة المعاصرة، فإن هذه المعلومات «المشتتة» تركز على أساس
أرسي خلال مرحلة التعليم الابتدائي (في أسوء الأحوال).

(٨) حول طبيعة واتجاهات العلاقات بين الأفراد في المجتمع الأوروبي المعاصر يمكن الرجوع
إلى:

A. Toffler. The Future Shock [s 1], 1970

(9) M. Mauss. The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y
1967

(١٠) يمكن الإشارة إلى بعض السمات المميزة الأخرى والعوامل التي لعبت دوراً في بلورة
وعي الناس في الأزمنة القديمة: مثلاً معدل عمر الانتماء يترك أثره ليس فقط على
تقييم الفرد لما يعي به، بل يؤثر أيضاً على نشوء بنية أخرى للمجتمع، تختلف جذرياً
عن بنية المجتمع المعاصر (بمعنى نسبة الأجيال المختلفة في المجتمع - الأطفال -
الشباب، الشيوخ)؛ وكذلك الأويئة والجفاف، التي تساهم في نشوء مناخ تشاؤمي تسود
فيه روحية الشك وعدم الاستقرار، وكذلك الوسط البيئي، والممارسة الدينية، والموقف
من الطبيعة... الخ.

(١١) إ. كولشكوف - «الماضي المشرق والمستقبل المريب» - التصور البابلي عن الزمن،
موسكو، 1974، بالروسية؛ إ. كولشكوف: «وعي الزمن في بلاد الرافدين القديمة»
مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا» رقم 2، 1980، ص. 91 - 102، بالروسية.

(١٢) م. بلوك - «دفاع التاريخ أو مهنة المؤرخ» ص. 12، موسكو، 1973، بالروسية.

(١٣) تعود هذه الكلمات إلى العالم بيتر ميداور، الحائز على جائزة نوبل في الطب عام 1960،
له مجموعة من الكتب في طرق ومناهج البحث العلمي - انظر، (New Scientist) 1969
N 670, P. 250.

الفصل الأول - الزمن

- (١) ج اوتيرو - «الفلسفة الطبيعية للزمن» ص. 64، موسكو، 1964، بالروسية.
- (2) M. Halbwachs, la mémoire P. 1950.
- (3) W. Grossin, les temps de la vie quotidienne, Lille, 1973
- (4) S. Smith Babylonian Time Reckoning - "Iraq" 31, 1969, P. 77.
- (٥) المصدر السابق
- (٦) أخذ الهلينيون عن البابليين تقسيم اليوم إلى 12 جزء
- (7) St. Landgo. Babylonian menologies and Semitic Calendars. I., 1935, P. 55, 56.
- (8) S. Smith مصدر سابق، ص. 74 - 81
- (9) B. L. van der waerden Babylonian Astronomy. III - JNES. 10, 1951, P 26 - 27.
- (١٠) مثل هذا التصور عن الزمن كان شائعاً عند الكثير من الشعوب القديمة وفي المصوّر الوسطى. انظر: غايديكو «مسألة المصير، والتصور عن الزمن في الوصي الاغريقي القديم» مجلة «فضايا الفلسفة» رقم 9 ص 88، موسكو، 1969، بالروسية.
- (11) Les confessions de Saint Augustin Aurèle, texte latin et Français, P. 1844, P. 356.
- (12) B. Landsberger and J. V. Kinnier Wilson - The Fifth Tablet of Enema Elis - JNES. 20, 1961, P. 156.
- (١٣) «أنت متجلس على العرش إلى الأبد (ana daretum inakussika wasbatu) «لنتقيم المصادقة بيننا إلى الأبد - ana davetim i niskun - atutam ina birni» وقد يكون من المفيد مقارنة «الأزل، البابلية - datrum - مع الصيغة العربية القديمة (قبل الاسلام) - dahrun المهر. كانت هذه الكلمة في البدء تعني «الزمن» وقبل كل شيء الزمن الذي يمتد إلى مالا نهاية. وينبغي الإشارة إلى أن الزمن بالنسبة للمرب لم يكن مجرد إمتداد، بل كان يفهم على أنه قوة ملهمة للكون، تتحكم به بواسطة طاقة ابداعية مميّنة. انظر: M. Abdesslem - le thème de la mort dans la poésie arabe des origines a la fin du IIIe / IXe. siècle. Tunis, 1977, P. 69.

- 14) R. ch. Zaehner - Zurvan A Zoroastrian dilemma. ox., 1955, P 110 - 112, 231 - 232.
- 15) M. Cohen - Le système verbal sémitique et expression du temps P., 1924 ; D.O Edzard - Die Modi beim alteren akkadischen verbum - Or, 42, 1973, P. 121 - 141.
- 16) R. A. Parker and ath. - Babylonian Chronology - 626 Bc - AD 75. Providence, 1956, P. 20.
- 17) A. J. Sachs and ath. - A Babylonian Kinglist of the Hellenistic period - "Iraq", 16, 1954, P. 202 - 211.
- 18) E. M. Grice - Chronology of the Larsa Dynasty. new Haven, 1919, P. 36 - 39.
- 19) Th. Jacobson - Toward the Image of Tammuz and other Essays on Mesopotumian History and Culture. Cambridge (Mass), 1970, P. 413
- 20) St. Langdon - Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L , 1935, P. 11, 13 - 19, 26 - 27.
- 21) M. A. Powell - Texts from the Time of Lugalzagesi.. "Hebrew Union College Annual", vol. xlix, 1978, P, 9 - 13.

(٢٢) تدل بعض المصادر على ان نظاماً خاصاً كان يستخدم لحساب الزمن في المستعمرة التجارية الآشورية «كانيش»، التي ترقى الى القرن التاسع عشر قبل الميلاد . وكانت السنوات والأشهر، وفق هذا النظام، تعرف بأسماء بعض الشخصيات المعروفة «الأونيم»: انظر: ن. ب. يانكوفسكي. «نصوص من الكتابة المسمارية من كول تبة في المؤلفات السوفيتية»، موسكو، ١٩٦٨، ص. 73 - 78، بالروسية.

(٢٣) يلاحظ في النصوص الحديثة نسبياً (خاصة من العصر الفارسي) ان السنة القادمة ترقم على النحو التالي: «ن + ١». مثال على ذلك: يشير نص مؤرخ في السنة - 4 - من حكم ارتاكسيركس ان السنة القادمة هي (السنة - 5 - من حكم ارتاكسيركس).

(٢٤) نقصد النصوص التي يدور فيها الحديث عن المشاغل اليومية، بالاضافة الى بعض الوثائق التاريخية

(٢٥) كمثال على ذلك نورد الفقرة التالية من نص يرقى الى العصر البابلي القديم: «بعد مرور (٥٢) عاماً.. قدم دعوى بشأن الدار». انظر (R A . 9 - 22 . 10).

(٢٦) تحوي النصوص الملكية الآشورية محاولات نادرة من هذا النوع، ويمكن الاشارة الى شيلمنصر الأول، وأشور ريش الأول وتجلا تبليزر الأول.. ويبدو ان مادفع الآشوريين الى مثل هذه المحاولات هي الوثائق التاريخية القديمة التي كانت تكتشف بين انقاض المدن والمعابد القديمة خلال عمليات إعادة البناء.

وتشير وثيقة من وثائق آشور بانيبال الى ان الآشوريين عثروا خلال احدى حملاتهم

في عيلام على تمثال الأكمة تانا، الذي نقله العيلاميون من اوروك. هامستاد الآشوريون هذا التمثال «الذي ظل غامضاً طيلة 1635 سنة».

(٢٧) استخدم هذا التعبير في النصوص الأدبية والكتابات الرسمية. فقرأ عند آشور بانيبال الفقرة التالية: «لقد درست نقوش الأحجار مما قبل الطوفان» ويلاحظ نفس التعبير «قبل الطوفان» في ملحمة جلجامش أيضاً: «جاء بالحكمة من أيام ما قبل الطوفان». لقد اكتسب تعبير «قبل الطوفان» معنى خفياً، وخاصة عندما كان يستخدم عن المعارف والعلوم.... الخ. وشاع التعبير آخر هو «بعد الطوفان» كقولهم «هؤلاء ملوك ما بعد الطوفان».

وفيما يلي بعض التعبيرات الأخرى التي تشير إلى الزمن ، وتتردد في المؤلفات البابلية والآشورية :

ultu uila	منذ القدم
ultu umē uiluti	منذ الأيام البعيدة
uila noa	قبلي
aina tarsi	خلال
ana arkat umē	في الأيام القادمة
ana ruqate	لفترة طويلة
inunusu	حينئذ (يوم ذاك)

(٢٨) إنطلاقاً من حساب الفترة الزمنية الواقعة بين سقوط أكدوا إستلام شمش حدد الأول زمام الحكم قدر عمر «الجيل الآشوري» بستين سنة. وكما لاحظ غراوسن ان هذه الطريقة ليست دقيقة، وخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان كلمة (Sulum) التي وردت في النص يمكن أن تعني «النهاية» أو «الازدهار». انظر:

A. K. Grayson - Assyrian Royal Inscriptions vol I, Wiesbaden, 1972, P. 23

29) L. Waterman - Royal correspondence of the Assyrian Empire, Vol. I Ann Arbor, 1930, N2

30) R. A. Parker and W. H. Dubberstein - Babylonian Chronology 626 Bc - AD 75, P. 15- 17

31) W. H. Dubberstein - Assyrian - Babylonian Chronology (669 - 612 BC) - JNES. 3, 1944, P. 38 - 42.

32) G. W. Buchanan - Eschatology and the "END of DAYS". - JNES. 20, 1961, P. 180 - 193 ; W. G. Lambert - Berossus and Babylonian Eschatology. - "Iraq", 38, 1976, P. 172 - 173.

33) H. Frankfort, and eth. - Befor Philosophy. Harmond sworth, 1949, P. 32.

34) St. Langdon. Babylonian menologies and Semitic Calendars. L., 1935, P. 54.

(٢٥) اكتشفت أقدم «أيام الأشهر» في آشور ، وترقى إلى نهاية الألف الثاني - مطلع الألف الأول - ق.م. انظر : المصدر السابق ، ص . 48 - 50 : 73 - 82 .

(٣٦) في إحدى الرسائل كان المؤلف يقدم إعتذاره للملك لعدم مساهمته في الرحلة . ويبرر ذلك : «لم يكن اليوم ملائماً للرحلات» . وفي رسالة أخرى يذكر المؤلف للملك الأيام الموقفة لتوقيع العقود والاتفاقيات . ولكن يبقى مثال المراسيم ، التي شاعت في آشور ، حول الملك المستبدل ، فريداً من نوعه . كانت ظاهرة كسوف الشمس وخسوف القمر تعتبر من الظواهر المشؤومة ، التي تثير بموت الملك ، أو تشكل على الأقل خطراً جسيماً على حياته . لذلك كان علماء الفلك يعددون الفترات التي تتسم بالخطر ، حسب مواقع النجوم . وتمتد مثل هذه الحالات إلى أكثر من مئة يوم أحياناً . خلال هذه الأوقات المتزامنة يوفد الملك إلى مقر إقامته المؤقتة خارج العاصمة ، حيث يعمل هناك بصفة «مزارع» مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية في مثل هذه الحالة . أما في القصر ، فينصب شخص آخر وتضفى عليه كل الصفات الخارجية للحكم . وبعد انتهاء المرحلة «الخطرة» يعود الملك إلى مقره الدائم لاستلام السلطة ، ويقتل من شغل موقعه . انظر :

R F Harper - Assyrian and Babylonian letters. London and Chicago, 1892 - 1916, N

1, (384) ; Simo Parpola - letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon

and Assurbanipal P IIA. neuki - rchen - vluyn, 1971, P 54 - 65.

37) H. A. Frankfort and eth. - Before Philosophy, P 35

38) A. Goetze - The laws of Eshnunna. new Haven, 1956, P. 49 - 53.

39) Th jacobsen. The sumerian king list. chicago, 1939.

(٤٠) حرص مؤلفو «القوائم» على تقديم سرد دقيق متوال للسلاسل ، مع التأكيد في كل مرة على أن «العدد الفلاني من الملوك حكموا العدد الفلاني من السنين» وعلى أن «المدينة الفلانية سقطت ، فانتقل الحكم بعد ذلك إلى المدينة الفلانية» . أما في الواقع فإن معظم سلاسل ما بعد الطوفان كانت متزامنة تقريباً . وبلغت النظر في ملحمة (أجا) السومرية أن ابن إنبار جيسي ، آخر ملوك سلالة كيش الأولى (أول سلالة بعد الطوفان) يقف ندأ وعدواً لجلجامش ، الملك الغامض في سلالة أوروك الأولى (السلالة الثانية بعد الطوفان) . أما في «قوائم الملوك» فتجد أن مكان يفصل بين هذين النديين ليس الملوك الأربعة الأوائل في أوروك فحسب ، بل وسقوط كيش وانتقال الحكم الملكي إلى أوروك .

يعتقد | - دياكونوف أن تفسير مثل التسلسل في وضعية السلاسل يكمن في السمة المميزة لصيغة الحكم الملكي : «أن مادة أزلية ما نشأت عند خلق العالم ، وهبطت من السماوات وأخذت تنتقل ، وفق نظام محدد وتتابع دقيق ، من مدينة إلى أخرى ، ومن ملك إلى آخر» . انظر | - دياكونوف «النظام الحكومي والاجتماعي في بلاد الرافدين القديمة

- سومر» - موسكو ، 1959 ، ص 259 . بالروسية .

ان هذا التفسير قريب من الواقع ، خاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان قائمة الملوك السومرية وضعت في عصر السلالة الثالثة في اوروك . لقد وُجد ملوك هذه السلالة أجزاء كبيرة من بلاد الرافدين . وقد وضع حداً للخلافات التي كانت تشهدها المناطق الحدودية والتنافس القديم الذي كان قائماً بين المدن ونزعتها الى الاستقلال . مع ذلك ظلت النزعة التنافسية قوية جداً . ولمجابهة هذا التوجه طرحت صيغة الحكم الموحد ، وغير القابل للتجزئة ، والذي ينتقل من مدينة الى أخرى . ولكن ليس من المستبعد أيضاً أن محتوى قائمة الملوك السومرية قد تأثر أيضاً برؤية مؤلفي القوائم للظواهر الزمنية وطبيعة ادراكها . ومثل هذا الادراك (الأحداث المتزامنة تُصور كأحداث متتالية» يجد انعكاسه أيضاً في بعض النصوص الفولكلورية الفابرة بالقدم ، حيث يمتاز الزمن بطابعه الخطي ، أي عدم التوافق التاريخي للأحداث . ومن المعتمَل أيضاً أن يكون تفسير الأحداث المتزامنة هذا ، يختص بمستوى محدود من الادراك ، حيث لم تنشأ فيه بعد إمكانية العثور على الروابط التاريخية للأحداث المتتالية . انظر: د. مدريش - «بنية الزمن الفني في الأدب والفولكلور» . لينينغراد ، 1974 ، ص . 124 ، بالروسية .

(٤١) تقول التوراة على سبيل المثال ان القرن البشري قبل الطوفان كان 120 سنة ويانه قد «عاش العملاقة على الأرض» في تلك الحقبة.

ووردت في بعض النصوص القديمة من بلاد الرافدين تلميحات الى عدم تجانس الزمن في كل مكان وفي كل عصر وان سرعته ليست واحدة عند الآلهة وعند الناس على الأرض:

« يوم واحد من أيامها - شهر واحد

يومان من أيامها - شهران » ، وهكذا

من «نونكي ونيغور ساج»

أو

« ليس بوسعك أن تصعد إلينا خلال سنة من سنينك

وليس بوسعنا أن نهبط إليك

خلال شهر من أيامنا لا نستطيع الهبوط إليك »

من «نيرجال واريشكيال»

(٤٢) ف. تاتيمشف «مؤلفات مختارة» لينينغراد ، 1979 ، ص. 45 بالروسية.

43) B. Lucas, L. Vegas - The Chronology of the Sumerian king List: a Mathematical Approach - "Internationale Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder, Budapest, 23 - 25, April, 1974.

44) E. Sollberger - The Rulers of Lagas. - JCS. 30, 1978, P. 279

45) J. I. Finkelstein - The Antediluvian kings - A University of California Tablet - JCS, 17, 1963, P. 39 - 51

(٤٦) يشتمل التراث التاريخي على المعلومات المحفوظة والمتداولة شفهيًا، بالإضافة إلى المعلومات المدونة في النصوص الكتابية المتداولة بين الناس.
(٤٧) ب. تويروف - «حول المصادر الكونية للنصوص التاريخية» «تارتو» 1973، ص. 106، بالروسية.

(٤٨) نفس المصدر، ص. 119 - 123

(٤٩) يعتقد البعض أن لتلك القصة الشهيرة، التي وجدت انعكاسها في الفولكلور العالمي جذوراً «نفسانية»، وحسب الكثير من الأساطير، يكون عالمنا المعاصر قد ظهر كبديل لعالم آخر أقدم منه، ويختلف عنه جذريًا؛ كانت تعيش في ذلك العالم مخلوقات أخرى. وسادت فيه علاقات أخرى، والأسطورة التي تتحدث عن الكارثة العالمية تقصر عملية الانتقال من العالم القديم إلى عالمنا هذا، ومن ثم تحولت هذه الأسطورة، وحسب الظروف الجغرافية الملموسة إلى قصة عن الطوفان العالمي أو الحريق الكوني أو الأمطار الغزيرة المدمرة، وغيرها. انظر:

A. W. Nieuwenhuis - Die Sintflutsagen als kausal - logische naturschöpfungsmythen - Festschrift, P. W. Schmidt, Wien, 1928, P. 515 - 526

50) G. Contenau - le Déluge Babylonien, P. 1941 ; A. Parrot - Déluge et Arch de Noé. neuchatel, 1953, Sir leonard Woolley - Excavations at ur. N. Y., [s.a.] p. 30 - 36.

M. E. L. Mallowan - Naahs Flood Reconsidered.- "Iraq". 26, 1964, P. 62 - 88 ; M. E. L. Mallowan - The Early Dynastic Period in mesopotamia. Cambridge, 1968, P 30, 31, 34. E. Solberger - The Babylonian legend of the Flood. L., 1971 ; M. Hammoud - The city in the ancient World. Cambridge (mass), 1972 ; p 3.

(٥١) انظر الهامش رقم (٢٧). وإذا أردنا الحكم حسب نسبة «المعاملات الزمنية»، فإن «زمان ما قبل الطوفان» أكثر «دسية» ستة أضعاف من الحقبة الأولى التي تلت الطوفان مباشرة.

(٥٢) إنها سمة الكثير من اللغات، ويضمونها اللغات الأوربية الحديثة.

(٥٣) عن «مئات الزمن عند الاسكتلنديين القدماء» وتأثير الزمن «أميتن» على الإيمان بالقدر وبالحياة بعد الموت راجع: م. إ. - ستيلين - كاميتسكي: «عالم الأسطورة» بالروسية.

(٥٤) أ. ي. غوريغيج «صبيخ الحضارة في القرون الوسطى» ص. 88. موسكو. بالروسية.

(٥٥) إن هذا التوافق بين «الماضي» و«ما هو في الأمام» وبين «المستقبل» و«ما هو في

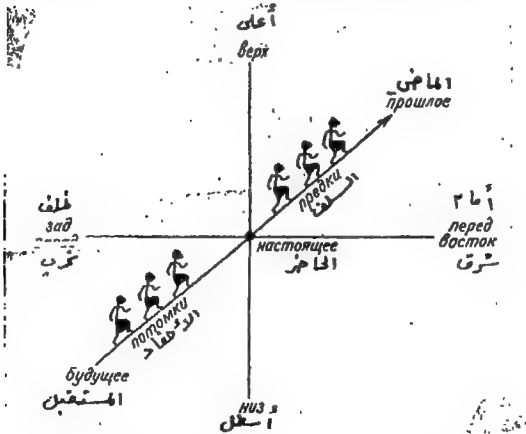
الخلف» يدفعنا للقيام بوضع مفهوم الزمن في شبكة الاحداثيات المكانية، أي محاولة تحديد العلاقة بين مفهوم «الماضي» و «المستقبل» مع المفاهيم المكانية: «الأعلى» و «الأسفل»، «الشمال»، «الجنوب»، «الشرق»، «الغرب».

ان رسم هذا الموديل (انظر الرسم في الصفحة التالية) يشكل أكثر الأجزاء اصطفائية في مجمل مقترحنا، وأكثرها معرضة للنقاش والجدل، ومع ذلك فهناك ما يبرر اللجوء الى مثل هذا الموديل الذي يمكن أن يساعدنا في ادراك الصورة بصورة أوضح: ان العلاقة القائمة بين الاتجاهات في الفضاء والزمن، وكما كان يفهمها البابليون أصبحت أمراً مثبتاً.

يبدو من المرتسم ان «الماضي» - ماهر أمام الوجه - أمام، يرتبط مع مفهوم «الشرق» (الأكدية - sadu ؛ وبالفظة السامية - qdm - «القديم الشرقي» و «المستقبل، خلف» يرتبط بمفهوم الغرب و.. الخ.

(٥٦) نعتقد ان «المبالغة» التاريخية الملاحظة في قوائم الملوك السومرية، والتي تجلت بالأرقام الغيالية قد سببها جهل مؤلفي تلك القوائم بطريقة حساب الزمن.

(٥٧) يمكن أن نعثر في النصوص على أقوال تؤكد ان المستقبل مرسوم ومقرر بشكل تام، كما يمكن أن نجد أقوالاً تؤكد الضد أيضاً. وهذه القضية تعتبر من جوهر معادلة المصير التي سوف نتناولها في الفصل القادم.



هوامش الفصل الثاني - المصير -

- (١) يقره المثل الكامل على النحو التالي: «إتبع قرعتك، إفرج إمك، إفرج إلهك».
- (٢) توجي قراءة النصوص المختلفة أن سكان بلاد الرافدين كانوا لا يقصدون بكلمتي «أيام» و «سنوات» مرور الزمن «الموضوعي»، أي إنقضاء فترة محددة من الزمن، بقدر ما كانوا يمتنون بها النهاية النفسمية، أي يقصدون في الجوهر، سير الأحداث، وحياة البلاد والفردي والمالم. ومن الأمثلة الساطعة يمكن أن نشير إلى الملحمة الشمرية الشهيرة «عندما في الأعالي»، التي سبق أن تناولنا مقطعاً منها عند حديثنا عن تنظيم الكون من قبل مردوخ. وبالنظر لأهمية الأسطر الأولى من الملحمة لعلنا نلاحظ لاحقاً نوردنا هنا*:

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماه
وفي الأسفل لم يكن هناك أرض
لم يكن (من الآلهة) سوى إيسو أبيهم
وممو ، وتعامه التي حملت بهم جميعاً
يمزجون أمواهم معاً
قبل أن تظهر المراعي وتتشكل مبيغات القصب
قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون
قبل أن تمنح لهم أسمائهم . وترسم أقدارهم
في ذلك الزمن خلق الآلهة (الثلاثة) في أعماقهم
«لخمو» و «لخامو» ومنح لهما اسميهما
وقبل أن يكبر (لخمو ولخامو) ويشبا عن الطوق
جاء إلى الوجود «إنشار» و «كيشار» وفاقاهما قامة وطولاً
عاشاً الأيام المدينة ، يضيفاتها للمنين الطويلة
ثم أنجبيا «آنو» وريثهما . وفخر آبائهم
نعم كان آنو بكر إنشار . وكان صنواً له

♦ ترجمة هذا المقطع منقولاً عن كتاب «مغامرة العقل الأولى - مصدر سابق ..

نشير أيضاً إلى المعادلة الزمنية كما وردت في ملحمة «اتراحميس»،
«لم تمضي 1200 سنة حتى إتسمت البلاد وتكاثر الناس»

- 3) A. Dörner - ERE, P 771
- 4) Th Jacobsen - The Treasure of Darkness. A. History of mesopotamian Religion.
new haven - London, 1976, P. 19.
- 5) St George stock - ERE, P. 786 - 790
- 6) E. I. Gordon - Sumerian Proverbs., P. 476
- 7) R Labat - Manuel dépiographie akkadienne. Ed. s. P., 1976, N. 79
- 8) W. Houghton - On the Hieroglyphic or Picture origin of the Characters of the Assyrian Syllabary - TSBA. 6, 1878, P. 464 - 46.
- 9) F. Hommel - Sumerische Lesestücke München, 1894, P. 6.
- 10) E Unger - Babylonisches Schriftum. Lpz , 1921, P. 3.
- 11) H V. Hilprecht. old Babylonian Inscriptions Chie fly from Nippur - "Transactions of the American Philosophical society". N. S. 18, II, P. 249.
- 12) A. Deimel - liste der archaischen keilschriftzeichen von Fara - WVDÖG. 40, 1922, P 10
- 13) R. Labat - Manuel , No 79 ;
- 14) F. Delitzsch - Sumerisches Glossar. Lpz. 1914, P. 197, 133, 156.
- 15) P. Haupt - Sumerian Tu, dove, and NAM, Swallow - JSOR., I, P.
- 16) A H W, P 1238 - 1239
- 17) L. W. King - ERE, P. 778
- (١٨) |. أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة. صورة الحضارة المندثرة». موسكو ١٩٨٠، ص. ٢٠٦ - ٢٠٧، بالروسية. بالرغم من كل الاغراءات التي يتضمنها «التوازي» الذي يقترحه أوبنهايم، إلا أننا لا نستطيع الاقرار بوجود اسم كافية ومبررة لمطابقة المفاهيم:
"Ker", "manayn", "simtu"
- 19) J J A. Van Dijk - la sagesse suméro - acadienne. leiden, 1953, p. - 23 - 24.
(٢٠) |. أوبنهايم - مصدر سابق، ص. 210
(٢١) نفس المصدر، ص. 207
- 22) CH I, 6-7, sa - 1 - im si - ma - at matim.
- 23) Th. Jacobson - Toward of imag..., Cambridge, 1970, P. 173.

24) A. Falkenstein - Cahiers d'Histoire Mondiale, I. 4 P., 1954, P. 801.

(٢٥) إذا افترضنا أن كلمة puhru، التي وردت في القصيدة، قد استخدمت بمفهومها الدقيق
فيمكن القول أن الأيجيجي ساهموا في الاجتماع الذي اتخذ فيه القرار، وعند مقتل
(أويل) أيضاً. ودعماً لهذا الرأي نشير إلى السطر 122، حيث «أنليل» يصف الآلهة
المنفصلة ب puhru. وعندما أرسل نوسكو للتفاوض مع الإيجيجي قال:

«افتح يا نوسكو أبوابك

خذ سلاحك

وفي اجتماع كل الآلهة (ina . pu - uh - ri)

إنهم ، قف ، ثم قل .

وقد ورد في السطر 121 مايلي: «ليقتلوا إلهاً واحداً». وهذا يوحي أيضاً أن
الإيجيجي هم الذين قتلوا الآلهة (أويل). ويمكن أيضاً أن نشير إلى حديث أنليل وأنو خلال
اجتماع الأنوناكي:

«الملك ، معك في السماء

خذ التدابير الإلهية ، واستمع بقوتك

مادام الأنوناكي جالسون أمامك

اذكر إلهاً واحداً ، ودعهم يسلّموا للموت» .

(٢٦) أرسطو، «سياسة أرسطو»، ترجمة من، جيلوف، موسكو، 1911، بالروسية.

(٢٧) لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن النص المتأخر نسبياً «ملحمة جلجامش» يشير إلى الدور
الكبير لمجمع الآلهة: «من يوسمه أن يجمع لك الآلهة - لتتال الحياة التي تبحث عنها» -
يمال أوتابيمتم خلال حوار مع جلجامش

28) hassis II, v, 14 - 15, 28 - 29.

29) Atra - hassis, 106 ; 1-14; 108: 37 - 53: 116: 1-10

30) En. el. II, 122 - 129

31) En. el. III, 130: ilani rabuti ka - ji - su - nu mu - sim - mu si - mati

32) En el. 80 - 81

- 33) En. el. I, 146 - 161
- 34) En. el. IV, 120 - 121
- 35) Anzu 130, 12 - 15
- 36) En. el. IV, 121
- 37) B. Landsberger - AFO.2, 1924, p. 64 ; B. Landsberger - "Islamic" 2, 1927, p. 369
- 38) Th. Jacobson - Toward ..., p. 360
- 39) S. N. Kramer - The Sumerians..., p. 116
- 40) J. TCL. 15, No 10
- 41) "Syna" 32, p. 17, 23
- 42) CH. I, 6-7
- 43) ARI. 2 ; 617
- 44) Atra-hasis I, 11 - 12
- 45) AHW, P. 1440
- 46) JRAS, 1929, 285 ; 3
- 47) E. I. Gordon - Sumerian proverbs. . p. 477
- 48) Gilg. XI, 155 - 198
- 49) S. Moscati - The Face of the Ancient Orient Chicago, 1963, p. 74
- (٥٠) للتفصيل راجع : إ. أوبينهايم «بلاد الرافدين القديمة» ص. 210 - 202
- (٥١) نفس المصدر، ص. 203
- (٥٢) م. فاسمر «قاموس الاشتقاق» الجزء الأول، موسكو، 1964، ص. 181 - 183 بالروسية.
- 53) JNES, 33, 2761 ; 40 - 41, 52 - 53
- 54) Th. Jacobson - The Treasures of Darkness , p. 158
- 55) Th. Jacobson - The Treasures , p. 159
- 56) STVC , No 51 rev. 35. NS0 ob v. 22 ; SLTN. No 79, 50
- 57) J. J. Van Dijk - La sagesse , L. p. 13 - 14.
- (٥٨) هيريدوت، الجزء الثاني، 45، بالروسية

هوامش الفصل الثالث - الملكية

- 1) B alster - The Instructions of Suruppak. Copenhagen, 1974. p 40 ; 106 - 107
- 2) M. Mauss - The Gift Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y , 1967, P. 46 - 59
- (٣) ي. بريكلين - «الملكية الخاصة في تصورات المصريين في عصر المملكة القديمة» انظر «المختارات الفلسفية»؛ 16 / 79 ، موسكو ١٩٦٦ ، بالروسية
- (٤) أ. غورينج «أنماط الثقافة في القرون الوسطى» ، موسكو ، 1972 ، ص. 41 ، 42 ، 188 ، بالروسية.
- (٥) ف. رومانوف «التصورات الهندية القديمة عن الملك والحكم» مجلة «التاريخ القديم» رقم 4 ، موسكو ، 1978 ، ص. 32 ، بالروسية.
- 6) M. Mauss - The Gift ., P. 118
- 7) F. Thureau - Dangin - Recueil de tablettes chaldéennes. p. 1903, no 17
- 8) F. Thureau - Dangin - Recueil..., N. 16, VI, 1-2
- 9) ZA. 60, 1970, P 8 - 53
- 10) M. mauss - The Gift., P 47, 118
- 11) M. Mauss - The Gift..., P. 47
- 12) E. Cassin - L'adoption a Nuzi. P., 1938
- 13) J. J. Finkelstein - Some new misharum material and its implications - chicago, 1965' P. 233 - 246.
- 14) M. Mauss - The Gift ., P. 48
- 15) J. Bottéro - Antiquités ., P. 87 - 116
- (١٦) [م. دياكونوف - «النظام الاجتماعي والحكومي...» ص. ٥٥
- (١٧) المراجع الخاصة بهذا الموضوع انظر: P. 119. M. Mauss . The Gift .
- (١٨) «سياسة ارسطو» ترجمة جيبيلوف، موسكو، 1911 ، ص 5 ، بالروسية. «ميتير العبد جزءاً خاصاً من المبيد، انه جزء حي منفصل عن الجسد» نفس المصطلح، ص 20.

- 19) M Mauss - The Gift., P. 48 - 49
 20) AHW, P. 589 -590
 21) AHW, P. 144
 22) UIT IV 29 ; Dar 400 , Dar 542 ; UM 201, 103
 23) G. A. Barton - The origin and Development of Babylonian Wrating, P. II, Lpz. 1913, P 265 - 267
 24) M Mauss - The Gift., P. 48
 25) ARI, I, 528, p. 153
 26) B, Alster - The Instruction of Suruppak, p. 34 - 51
 27) G Buccelati - Tre saggi sulla sapienza Mesopotamica - "Oriens Antiquus" 11, 1972, p. 173 - 175

(٢٨) ملهمة جلبامش

(٢٩) نفس المصدر

(٣٠) نفس المصدر

(٣١) يمكن بهذا الصدد أن نشير الى المثل السومري: «عند الفاقة تكون الأفضلية للتشرد:

من يستلمع التشرد يصبح أقوى من الجالس يضيف حياةً لنفسه». راجع: [دياكونوف -

«العلاقات الاجتماعية في الفولكلور السومري والبابلي» مجلة «التاريخ القديم»، رقم ١،

موسكو، 1966، ص 17 - 18، بالروسية.

هوامش الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

1) B. Alster - The Instructions..., p. 40 - 48

2) S. Moscati - The Face of Ancient orient. Chicago, 1963, p 22-23

(٣) إ.م. شتايرمن - «الدين والأخلاق عند المملكات المضطهدة في الامبراطورية الرومانية القديمة، موسكو، 1961، ص. 12، بالروسية.

(٤) م.م. باخثين - «قضايا الأدب وعلم الجمال»، موسكو، 1975، ص. 462، بالروسية.

(٥) ب.ي. بروب - «الفولكلور والواقع» - الأدب الرومي، موسكو، 1963، رقم 3 ص 62 - 84، بالروسية.

(٦) بعد دراسة من. كرامر لـ «الحوارات» الأدبية السومرية مثل «الفضة والنحاس» و «الصيف والشتاء» قد توصل الى الاستنتاج التالي: «ان المعفز والمحرك الرئيسي في المجتمع السومري هي المنافسة، والسمي من أجل التفوق. وقد ترك ذلك أثره الكبير على مجمل الحضارة السومرية». وحتى اذا افترضنا ان القيم ذات الطابع «التنافسي» (أي الصيغ التي تميز الفرد كمتنافس، مثل: القوة وغيرها) قد وضعت من قبل البعض فوق القيم «التعاونية» (أي التي تعكس الفرد كمتعاون مثل الوفاء والكرم)، فإتينا، مع ذلك، لا نعتبر ذلك مبرراً للتوصل الى الاستنتاج الذي توصل اليه العالم الأمريكي.

7) W. von Soden - Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier - ZDMG. 89, 1935, p. 157

8) J. Nougayrol - Une version ancienne du "Juste Souffrant", RB. 59, 1952, P. 239 - 240

(٩) إ. إيتارتكو - «سمات الأخلاق وبنيتها - الأخلاق ونظرية الأخلاق» موسكو 1974، ص. 24 - 27 بالروسية.

ليس هناك إتفاق حول التفسير الاجتماعي للأخلاق. فعلى سبيل المثال نلاحظ ان العالم البلغاري فاسيل تيجف يرفض النظر عن التبريرات المشار اليها اعلاه فهي حسب

- التي تمكّن طبيعة البيئة والمحيط المباشر بالفرد، في حين أن التأثير الأخلاقي يتحرك باسم المجتمع بأسره ولا يتغير بتأثير العلاقات بين الأفراد:
- انظر: فاسيل نيجف: «الأخلاق وعلم النفس الاجتماعي» صوفيا ١٩٧٤، بالروسية.
- (١٠) |. س. كلوجكوف - «الأخلاق البابلية»، اللوح الثاني من نص «شوربو» مجلة «التاريخ القديم» رقم ٣، ١٩٧٥، ص 101 - 117، بالروسية.
- (١١) |. س. كلوجكوف - «الملحمة البابلية القديمة» من «المعند البريء» مجلة «التاريخ القديم» رقم ١، ١٩٧٨، ص 1 - 9، 25، بالروسية.
- 12) B. Landsberger - Die babylonische Teodizee ZA 43, 1936, P. 32 - 76
- 13) E. I Gordon - A New Look at the Wisdom of Sumar and Akkad. - Bi or. 17, 1960, p. 124, 150.
- 14) S. A. Strong - On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts - PSBA. 17, 1895, P. 131 - 151
- 15) H. Zimmern - Weiteres zur babylonischen Metrik - ZA. 10, 1895, P. 1 - 24
- 16) J. A. Craig - Assyrian. and Babylonian Religious Texts I. Lpz., 1895, tabl. 44 - 53.
- 17) J. A. Craig - Assyrian and Babylonian Religions Texts, II. Lpz., 1897, P. III - IV
- 18) B Landsberger - Die babylonische..., P. 43
- 19) H. Zimmern - Weiteres zur. , p. 15-16
- 20) PSBA. 18, 1896, N IV
- 21) B. landsberger - Die babylonische..., p. 34
- 22) F. Martin - Textes religieux assyriens et babyloniens. Ier série. 1903, p 163- 194
- 23) KAR, N. 160
- 24) E Ebeling - Ein babylonischer kobelet - BBK I/1.
- 25) BBK I/1, P.3
- 26) P Dhorme - Ecclésiaste ou Job ? RB. 32, 1923, P. 5 - 27
- 27) P. Dhorme - Ecclésiaste..., p. 7
- 28) P. Dhorme - Ecclésiaste ., p. 27
- 29) B Meissner - Babylonien und Assyrien II. Heidelberg, 1925, p 431 - 432
- 30) CT 41, tabl 40, 41, 44
- 31) R Labat Commentaires assyto - babyloniens. Bordeaux, 1933, p 102 - 109, 122 - 125

- 32) B. Landsberger - Die babylonische Theodizee..., P. 32 - 37
- 33) B. Landsberger - Die babylonische..., p. 35 - 36
- 34) W. von Soden - Religion..., p. 166
- 35) R. H. Pfeiffer - A Dialogue about Human Misery. - ANET, Princeton, 1950, p. 438 - 440
- 36) R. G. Williams - Notes on some Akkadian Wisdom Texts - JCS. 6, 1952, P. 2-4
- 37) W. G. Lambert - The Babylonian Theodicy- Babylonian Wisdom Literature. ox. 1960, p. 63 -89, 302 -310.
- 38) W.G. Lambert - The babylonian Theodicy..., p. 65
- 39) W.G. Lambert - The Babylonian Theodicy..., p. 67
- 40) W. Lambert. Ancestors, Authors, and Canonicity - JCS. 11, 1957, p. 11.
- 41) J.J. Van Dijk - Die inschriftliche Funde - UVB, 18, 1962, p. 44 - 45, tabl. 27
- 42) W. G. Lambert. A Catalogue of texts and authors - JCS 16, 1962, P. 56, 66 - 67 - 76
- 43) UVB, 18, P. 51
- 44) R. Borger. JCS. 18, 1964, P. 53
- 45) G. R. Costellino - Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli originali Torino, 1962, p. 50
- 46) R. D. Biggs, ANET Supplementary texts and Pictures. Princeton, 1969, p. 601
- 47) R. Labat. La Theodicée babylonienne., Textes babyloniens, ougaritiques, hittites, p. 1970, p. 320 - 327, 329.
- 48) BWI, P. 69
- 49) ZA 43, P. 35 - 36 ; BWI. P. 67
- 50) S. A. Pallis The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956, p. 722, 728 ; S. Moscati. The face of the Ancient orient. Chicago, 1963, p. 33 - 34, 302.
- 51) A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia. L., 1964, p. 274 -27
- 52) W.W. Hallo. New Viewpoints on cuneiform Literature - JEI. 12. 1962, p. 16
- 53) W.W. Hallo. individual prayer in sumerian: the continuity of a Tradition - JAOS 88, 1968, P. 71 - 89

54) K B V1/2, p. 108 - 117

55) W. G. Lambert, Literary style in first Millennium Mesopotamia - JAOS 88, 1968, p.

123 - 132.

٥٦) مع ذلك نحن لا نستبعد أن يكون آشور بانتيبال هو المؤلف الحقيقي للنشيد. فهذا الملك الذي مارس شتى النشاطات كان شخصاً متعلماً، وقد كتب مرات كثيرة يتباهى بقدراته الكبيرة في الكتابة: «وأنا آشور بانتيبال عرفت فيه (القصر) حكمة نابو، وكل فنون الكتابة، ومعارف جميع العلماء، فاستوعبت كل ما هو موجود». وهذا مثال آخر: «لقد درست نقوش الأحجار مما قبل الطوفان، وهي عريضة وصعبة الفهم..» انظر: (VAB

VII, 256)

٥٧) بعد اسم المؤلف ترد العبارة التالية: «هذا من فم فلان» أو «فلان». ان تعبير «من فم فلان» يتيح المجال لتفسيرات متعددة، إذ يمكن أن يفهم بأن هذا النص قد كتب من كلمات هذا المالم أو ذلك (أي من تحرير أو من إملاء فلان). ولكن مايتعارض مع هذا التفسير هو التعبير: «من فم الاله ايا»، والذي يرد بعد ذكر مجموعة كاملة من سلسلة معروفة. نعتقد ان هذه الصيغة تعني «حب» أو «ورق» أي يمكن فهمها على انها «تحرير» وكذلك «تأليف».

٥٨) إنطلاقاً من المعلومات المتوفرة عن أدب العهد القديم (التوراة) يمكن الافتراض بأن النص، أو «سلسلة» النصوص الموضوعية بجهود عدد من العلماء الذين عاشوا في حقبات مختلفة من تاريخ بلاد الرافدين يمكن أن ترتبط باسم رئيس هذه المدرسة أو تلك. وعندما يقدم البعض على بعض التمديلات أو الإضافات الى نص أسلافهم، فإنهم يعتبرون ذلك (وبحسب نية) مجرد تكملة لما أرادوا أن يكتبوا، أو مجرد تشنيب لبعض الهفوات المعنوية: هكذا ينشأ نص جديد تقريباً ولكن مؤلفه يبقى المؤلف الأول. وهذا الرأي مجرد افتراض ليس إلا.

٥٩) ورد ذكر أسماء الكتبة والمؤلفين في النصوص القديمة جداً والتي عثر عليها في النصوص «العلمية» المكتشفة في أبو صلابيح.

٦٠) حول الفرق بين المؤلفين القدامى والمعاصرين انظر فيما بعد.

٦١) يستخدم علماء الآشوريات في بلادنا مصطلح Canonisation بكثرة، ويفهم من هذا المصطلح على انه مجموعة الآثار الأدبية التي وصلت إلينا بتسجيل نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني ق.م. من المكتبة المدرسية في مدينة نيبور: واكتشفت النصوص ذاتها في مدرسة اوروك أيضاً. لقد أعيد كتابة هذه النصوص وشكلت فيما بعد «الاتجاه الرئيسي للتقائيد» حسب تعبير إ. أوبنهايم، نعتقد ان استخدام هذا المصطلح في الحالات التي نحن بصدها غير سليم، ويتطلب على الأقل إيضاحات إضافية وتريناً دقيقاً. قارن مع ماورد عند إ. دياكونوف: «حول تصنيف الأدب القديم في الشرق». مجلة

«شعوب آسيا وأفريقيا» موسكو ، 1963 رقم 3، ص 77، بالروسية.
 (٦٢) من. أفاناسيوف - «الأدب» الأفريقي و «أدب اللغة» في الشرق الأدنى، موسكو . 1971
 ص 214، بالروسية.
 (٦٣) ب. أفاناسيف يحمل وجهة نظر مغايرة نوعاً ما. فهو يؤكد خاصة على الاختلاف بين
 الشعر السومري والشعر الأكدي. الأول - فولكلور مدون كتابياً، والثاني - يتعدى، في
 حالات كثيرة، حدود الأدب الحقيقي.
 ان الدور الذي يلعبه هنا عامل الزمن أمر لاشك فيه: إن المؤلفات «الفردية» (أي الأدب
 بكل معنى الكلمة) لم تعرف الانتشار الواسع إلا منذ منتصف الألف الثاني ق.م. ولكن تلك
 المؤلفات كانت موجودة منذ العصور القديمة، ثم ان النصوص «الفولكلورية» واصلت
 تطورها في الألف الأول ق.م. نعتقد ان النصوص «الفولكلورية» و«الأدبية» في أدب اللغة
 السومرية قد تطورت تطوراً متوازياً وإن النصوص الأدبية كانت تزيع النصوص
 «الفولكلورية» تدريجياً، الا ان هذه العملية لم تكتمل وظلت مستمرة. ونعتقد ان تصنيف
 الأدب في بلاد الرافدين القديمة الى سومري وبابلي ما يزال تقسيماً رمزياً أولاً. ففي
 حالات كثيرة يصعب ان نحدد ان كان هذا النص السومري قد كتب بالفعل من قبل
 السومريين أنفسهم، أو من قبل البابليين الذين يكتبون باللغة السومرية. حول وجهة نظر
 أفاناسيف انظر:

- V. Afanasiev - Mündlich überlieferte Dichtung und Schriftliche Literatur in Mesopotamian - "Act antiqua A cademiae Scientiarum Hungaricae " Budapest, 1974 t. 22,
 p. 139
 64) R. F. G. Sweet - A Pair of Double Acrostics in Akkadian - or NS. 38, 1969, p. 459
 65) W G Lambert - Ancestors..., p. 9
 66) V. Afanasiev - Mündlich..., p. 121, 122, 133, 134
 67) ZA. 10. P. 15 - 16
 68) ZA, 43, P. 34
 69) BWL, P. 63 - 69
 70) JCS. 11, P. 11
 71) UVB. 18. tabl. N. 27
 72) J. A. Brinkman - A Political History of Post - kassite Babylonia 1158 - 722 B C
 Roma, 1968, P. 115, 141
 73) G. Komoroczy. Berosos ., p. 136
 74) J. V Kinnier Wilson Two Medical Texts from Nimrud - "Iraq" 18, 1956, p 130 -

75) BWL, P. 67

76) J. A. Brinkman, A Political History p. 114 - 115

77) J. J. Stamm. Die akkadische Namengebung, p. 172

78) R. I. Caplice The Akkadian namrurbi Texts. An Introduction. Les Angeles, 1974

79) S. Parpol a, Letters. , p. 14 - 15

80) E. I. Gordon. Sumerian proverbs Glimpses of Everyday life in ancient mesopotamia, Philadelphia, 1959, R 211

81) W. Von Soden. die Unterweltsvision eines assynischen kronprinzen - ZA. 43, 1936, P. 10 - 12

82) J. A. Brinkman, A Political History., p. 27

83) S. parpol a. letters., p. 6 - 7

84) E. Reiner. The Etiological Myth of the "seven sages" or NS. 30, 1961, p. 8 - 9

85) J. A. Brinkman. A Political History., p. 4 - 5

86) J. A. Brinkman A political History., p. 1

87) G. Cameron History of Early Iran. Chicago, 1936, p. 110

88) J. A. Brinkman. A political History., p. 89

89) J. A. Brinkman. A political History, p. 78 - 85

90) J. A. Brinkman A political History., p 89 - 90

91) J. A. Brinkman A political History., p 38 - 91

92) J. A. Brinkman A political History , p 94 - 98

93) W. Hinz - Das Reich Elam, 6 Stuttgart. 1964, p 112,

94) H. Schmokel, Hammurabi and marduk - RA. 53, 1959,

P. 183 - 204; W. G. Lambert The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning point in the History of Ancient Mesopotamian Religion, Toronto, 1964, p. 3 - 13; W. G. Lambert.

The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon. A Study in sophisticated Polytheism - "Unity and Diversity Essays in the History, Literature and Religion of the ancient Near East" London, 1975, p. 191 - 199

95) L. W. King. Babylonian Boundary. Stones and Memorial Tablets in the British Mu-

seum, L. 1912, N. 24 ; 3

96) J. A. Brinkman A political History..., p. 109

97) BBSt, N. 24; 11 - 12 ; K 3426. Look: CT 13, N. 48

98) TV R 20 N o 1 ; TA. Brinkman. A political History.. p. 113

99) W. G. Lambert. The Reign..., p. 9

بدأت عملية إعلاء شأن مردوخ ورفع مقامه منذ عهد حمورابي، وذلك عندما قرر الآلهان (الليل وانو) اعتباره الابن الأول للاله آيا المتحكم بجميع الناس (الناس وليس الآلهة)، وقد رفعاه الى مصاف (وليس فوق) الأيجي. أما في العصر الكاشي فكان مردوخ يعتبر ملك الآلهة في بابل نفسها؛ ويبدو ان سكان المدن الأخرى والملوك الكاشيين، الذين كانت لهم مقرات خارج مدينة بابل، لم ينظروا الى مردوخ مثل هذه النظرة. بعد ذلك نقل تمثال مردوخ (من قبل الاشوريين أولاً ثم الميلاميين من بعدهم)، وبعد استرجاعه من قبل نبوخذ نصر الأول، توفرت الظروف الملائمة للإعلان الشكلي عن تنصيب مردوخ على قمة البانتيون في جميع بلاد بابل.

(١٠٠) المعلومات المتوفرة حول الموضوعات نادرة جداً، ولا تسمح برسم صورة واضحة. ومن المنطقي جداً أن نتوقع أن الأسماء المرادفة لاسم مردوخ قد تراجعت خلال فترة غياب الاله الأعلى، بعد نقله من بابل (منذ عام 1158 ق.م.) ثم بعد عودته استعاد هذا الاسم مجده وشهرته بدرجة أقوى وأوسع من قبل. ولكن متابعة هذا التذبذب وفق المعلومات التي تقدمها المصادر الأدبية والتاريخية تكاد تكون مستحيلة؛ في النصوص لا تذكر سوى أسماء الأفراد التشيطن اجتماعياً (أي الأفراد البالفين)...

101) CT 34, N. 39, ii, 1 - 13 ; ABC, P. 162 - 164

102) J. A. Brinkman. A. Political History..., p. 112 - 114

103) J. A. Brinkman A political History..., p. 118

104) BBSt. N. 8, ii, 26 - 27

105) J. A. Brinkman A political History..., p. 119

106) VAT. 10453 + 10465 = H. Takmor - JNES. 17, 1958, P. 133

107) J. A. Brinkman A political History..., p. 124 - 150

108) CT 34, No 39, ii, 25 - 30 ; ABC, P. 165.

109) J. A. Brinkman A political History..., p. 139.

110) O. Reuther - Die Innenstadt von Babylon WVDG. 47, 1926, p. 21 - 25.

111) J. A. Brinkman A political History..., p. 317.

112) BBSt, N. 6. 24.

(١١٣) إن الاهتمام الأساسي للمؤلفين القدامى لم يكن موجهاً نحو ماهو هريد، و خارق و خاص، بل على العكس، نحو ماهو إعتيادي طبيعي، ومتكرر، و وراء هذا يكمن الاختلاف الجذري والعميق في رؤية العالم وإدراك الزمن، والتاريخ، و حياة المجتمع. أصبح الناس في عصرنا شهوداً لتحويلات تاريخية حادة، فالصيغ الأساسية لرسم صورة العالم هما مفهومي «التقدم» و «التطور» ومن هنا شدة تعطش المجتمع المعاصر الى كل ماهو جديد.. ولكن صورة مغايرة كانت تشكل أمام الناس في المجتمعات التقليدية: كان عالم القدامى يتحرك، ولكنه يعود الى سابق عهده بدون تغيير. كان مفهوم التبدل (التقدم أو التراجع) غريباً على الوعي البابلي: فعالم البابليين يعيش وفق قوانين ثابتة، ومعدة من قبل الآلهة منذ القدم الغابر. تتعالى وتنحط المسلات والمدن والبلدان، غير ان هذا ليس سوى بريق خالص وثاقه للأسماء؛ فالوجود، أي الطابع العام للأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير. وفي هذا الإدراك تتجلى الخبرة الاجتماعية: بالفعل، فتطور المجتمع كان يجري ببطء لا يكاد يلحظ. فوجهة البابلي هي نحو الماضي، الدائم، وليس نحو الجديد. انه قدر مستطاعه لا يلاحظ التبدلات والمستجدات. والا فانه يتلقى ذلك مثابة العودة الى القديم المنعمي، وهو في أموه الأحوال يتلقى التنويرات كشيء سلبي، وخرق وتحريف لأشكال وانماط الوجود التي اقربتها الآلهة.

(١١٤) حول مقارنة الأدب الاغريقي - الروماني والأدب في الشرق الأدنى القديم انظر:

س. أفرينسوف: «الأدب الاغريقي»، ص. 206 - 266، موسكو، بالروسية.

(١١٥) حول هذه المؤلفات انظر القسم الرابع من هذا الفصل.

(١١٦) إ. من. كلوكوف - «الملحمة البابلية القديمة»... ص. 23.

(17) BWL, P 110 - 115 ; I. M. Diakonoff - A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B. C. - Studies in Benno Landsberger. Chicago, 1965, p. 343 - 349.

118) A. K. Grayson Babylonian Historical - literary Texts Toronto and Buffalo, 1975.

(١١٩) لقد تم حتى الآن إنجاز الكثير في مجال دراسة القضايا النظرية في علم الفولكلور، وخاصة «العلاقة بين الواقع والفولكلور». ومما يؤسف له هو ان مثل هذه الدراسات قلما تحظى باهتمام علماء الآشوريات المنهكين هي القضايا الخاصة بمجالهم. ويلاحظ في نفس الوقت ان الدراسات العلمية التي قام بها علماء الفولكلور حول بلاد الرافدين لا تخلو من الأخطاء الناجمة في الأساس عن ضعف إلمامهم بواقع الحضارة القديمة وخصوصية اللغة التي كتبت بها النصوص... الخ.

(١٢٠) ب. بوتيلوف - «المنهج التاريخي المقارن في دراسة الفولكلور». لينينغراد، 1976.

ص. 224 240، بالروسية، ف. بروب - «تاريخية الفولكلور وطرق دراسته»، موسكو 1976.

ص. 131 - 116 بالروسية.

(١٢١) ن. مدريش - «بنية الزمن الفني في الأدب والفولكلور». لينينغراد، 1974 ص. 125.

- (١٢٢) ف. يروب - «الملحمة الروسية البطولية» لنيغراد، 1955، ص. 343. بالروسية.
- (١٢٣) م. بلوك - «دفاع التاريخ أو حرفة المؤرخ» مصدر سابق، ص 145 - 154
- (١٢٤) ب. غرينسر - «النثر الهندي القديم» موسكو، 1963، ص 42. بالروسية.
- (١٢٥) إ. كاتيفا - «الملحمة البطولية السومرية، كمصدر تاريخي». مجلة «التاريخ القديم» رقم 3، 1964، ص. 245، بالروسية.
- (١٢٦) م. باختين - «قضايا الأدب وعلم الجمال» موسكو، 1974، ص. 456، بالروسية.
- 127) G. W. Leibniz - Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam, 171.
- 128) W. Von Soden - Das Fragen nach Gerechtigkeit Gottes in Alten orient - MDOG, 96, 1965, p. 41 - 49
- 129) W. G. Lambert - History and Gods. A Review Article of Ns. 39, 1970, p. 171 - 172.
- 130) A. L. Oppenheim - Ancient mesopotamia, p. 273
- 131) E. I. Gordon. A New Look., p. 149.
- 132) J. J. Van DIJK. La Sagesse., p. 119 - 134 ; E. I. Gordon. A NEW Look., p. 149
- 133) BWL, P. 21 - 62, 282 - 302, 343 - 345
- 134) J. Nougayrol Une version..., p. 239 - 250
- 134) S. N. Kramer. "Man and his God" A Sumerian variation on the "Job" motif - supplements to etus Testamentum. III. Leiden. 1955, p. 170 - 182.
- 135) J. J. van DIJK. La sagesse., p. 5 ; E. I. Gordon. A New Look., p. 124.
- 136) J. Nougayrol. Une version..., p. 248 - 249.
- 137) S. N. Kramer. "man and his God"., p. 170 - 182
- 138) J. J. van DIJK, La sagesse., p. 120
- 139) BWL, P. 21 - 62, 283 - 302 ; 343 - 345.
- 140) R. Labat Iesh religions du proche - orient asiatique Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. p., 1970, p. 328.
- 141) Buccellati The saggi..., p. 171 - 173 .
- (١٤٢) تتجلى هذه النزعة بكل قوة عند الشاعر والعالم الروسي ف. ريفانوف في قصيدته:
ضوء المساء.

(١٤٣) نمتقد ان المسطرين 249 - 250 يجب أن يفهما هكذا بالذات. وفي «تعاليم شورويالك» يجري الحديث أيضاً عن واجبات الفني تجاه الفقراء وضرورة مساعدتهم وإطعامهم: «المقتر يقدم الخبز لمن لا يقتدر».

(١٤٤) انظر المثل القتال: «مادمت تنعم بما رزقه الاله، اعمل الأخ، ولا تنس الأخ ولا تتخل عن الأهل، - انظر: إ. م. دياكونوف. العلاقات الاجتماعية... ص ١٤.

(١٤٥) المصادر المكرسة لدراسة كتاب «سفر أيوب» كثيرة جداً نشير هنا فقط الى مقالة جويلاومي (دراسات في كتاب أيوب، لندن، 1968) وقد أورد فيها المؤلف عدداً كبيراً من الدراسات المكرسة للبحث في هذا الكتاب. وقد صدرت ترجمة هذه الدراسة في كتاب «الشعر والنثر في الشرق القديم»، موسكو، 1973 ص 563 - 625، 716 - 720.

(١٤٦) نمتقد ان مفهوم «الايمان» كوله ذاتي مطلق وغير مشروط، يربط الانسان الى اله محدد، لم يكن كما نمتقد معروفاً عند البابليين مثلما كان عند اليهود القدامى. ويشير ج. بوشياتي الى مثالين فقط للايمان واليقين غير المحدودين في حالة اوتنايشتيم والاله ايا. انظر

G. Buccellati Adapa Genesis and the Notion of Faith - UF. 5, 1973, p. 63, 65 - 66.

147) th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., p. 147, 152.

148) W. G. Lambert. dingir..., p. 278

149) J. J. Van DIJK. La Sagesse..., p. 13 - 17.

150) P. Humbert. Le modernisme de Job - "Supplements to vetus Testamentum" Leid-
en. III, 1955, p. 150 - 161.

151) W. W. Hallo Individual prayer..., p. 71 - 89.

152) W. W. Hallo. Individual, , 76 - 77

153) J. V. Kinner Wilson. an Introduction to Babylonian Psychiatry - Chicago, 1955,
p. 296 - 297.

154) Look: Surpu 11.11, 32 - 34, 64, 73 - 77, 87 - 92.

155) BWL, P 139 - 149.

156) P. Dhorme. Ecclésiaste ou Job, p. 5 - 27.

157) S. N. Kramer. Sumerian similes; A Panoramic View of some of Mans Oldest lit-
erary images - JAOS, 89, 1969, P. 1-1.

158) S N Kramer Sumerian theology and Ethics - Harvard Theological Rewiw, vol.
49, N. 10, 1956, p. 45 ; S. Moscati. The face..., p. 22 - 23, 292 - 316.

(١٥٩) س. س. أفريسيوف: الأدب الاغريقي... ص. 210.

(١٦٠) نفس المصدر، ص. 210.

161) B. Alster - The Instruction of suruppak, p. 11 - 14, 34 - 5.

B. Alster - Studies in Sumerian proverbs. Copenhagen.

162) W. G. Lambert and A R Millard. Atra - hasis. The Babylonian Story of the

Flood. ox. 1969, p. 42 - 135

S. A. Picchioni. principi di etica sociale nel poema di Atrahasis - OA 13, 1973, p. 81 - 111.

163) W. Reiner. surpu...

164) W. Reiner. Lipsur Litanies - JNES. 15, 1956, P. 132 - 146

165) W. G. Lambert. Dingir..., p. 274 - 295, 306 - 321.

166) BWL, P 144 - 145.

167) H. Schmokel - Das Land Sumer. Stuttgart, 1956, p. 122 - 12

(١٦٩) إ. م. دياكونوف - معضلة المدينة البابلية في الألف الثاني ق. م. (حسب مصادر أور) - الشرق القديم. المدن والتجارة، 1973، ص 39 - 43.

(١٦٩) نفس المصدر.

(١٧٠) يشير لاندسبرجر إلى أن الأشخاص الذين يقبلون أنفسهم بـ «الكتب» كانوا يشغلون مناصب إدارية رفيعة خلال حكم السلالة الثالثة في أور.

(١٧١) إ. م. كلوجكوف. حول الأخلاق البابلية - مجلة الشرق القديم. 1975 رقم 3، ص. 117 - 101.

(١٧٢) حتى بطل ملهمة جلجامش يبقى في طبيعته إنساناً بسيطاً اعتيادياً وعليه أن يتقبل نصيبه المحتوم.

(١٧٣) ملهمة جلجامش، ص. 50 - 52.

(١٧٤) نفس المصدر، ص. 83 - 87.

175) A. Heidel - The Gilgamesh Epic., p 207 - 210, 233.

176) A. Heidel - The Gilgamesh..., p. 172, 191 - 192 ; th. ja cobson. The Treasures of Darkness..., p. 228 - 229.

177) A. Heidel - The Gilgamesh..., p. 100 ;

إنظر كذلك اللوح الثاني عشر من ملهمة جلجامش الأسطر 99 - 153 .

من أجل مضايقة وإزعاج الموتى كانوا يعمدون إلى تدنيس القبور: فعلى سبيل المثال تم تخريب مقابر ملوك عيلام بأمر من آشور باتييال. إلا أن تلك الإجراءات لم تكن السلاح الرئيسي لأرغاب الناس، بل كانت، سلاحاً ثانوياً أو إضافياً. في التعاويذ التهنئية التسميلية المنذرة بكل العقوبات البنيوية المحتملة، لم يرد عن عقوبات العالم السفلي سوى مايلي: «ليجعل شمش روحه تتمطر إلى الماء في العالم السفلي». أما في تعاويذ تيجلان بلانز الأول، فلم يرد أي شيء عن عقوبات عالم الموتى.

(١٧٨) انظر التعليق رقم (١).

- (١٧٩) انظر قصيدة اللاهوتي البابلي، الأسطر: 20 - 22، 50، 64، 235 - 242.
- (١٨٠) J. تيومينوف - حول مهمة البشر في أساطير بلاد ما بين النهرين، مجلة الشرق القديم، 1948 رقم: 4 ص. 14 - 23.
- (١٨١) في ملحمة «اتراخسيس» تقول الإلهة مامي عندما خلقت الانسان
أبعدت العمل الشاق عنكم
حملت البشر كل أعبائكم
الالهة والانسان (١٨٢)
- ليمتزجوا في الطين معاً ...
(١٨٣) حسب التوراة، نجد ان الانسان لم يمس من الفانين الا بعد ان اقرطف التنوب.
(١٨٤) ملحمة جلجامش، ص. 64.
- (١٨٥) J. م. دياكونوف، والنظام الاجتماعي و....، موسكو، 1959، ص. 106؛
ف.م. ماسون، الاقتصاد والنظام الاجتماعي في المجتمعات القديمة. لينينغراد، 1976،
ص. 105؛ J. م. دنداماييف - «المعبودية في بابل» موسكو 1974، ص. 291 - 294.
- (١٨٦) عن العمل كمصدر للثروة يقول المثل: «ما لم يتعب الانسان لا يمكنه امتلاك أي شيء»
(انظر BWL، ص. 277)، ونعتقد ان الناس في بلاد الرافدين القديمة لم يملوا
مصطلحاً محدداً للتعبير عن مفهوم الشغل. ترد في النصوص بعض الكلمات التي تعني:
الفرض العملي، و «خدمة الآلهة المتمثلة في تأدية الفروض العملية» وترد كلمة «خدمة»
التي تشتمل على مختلف الأعمال التي يجب تنفيذها كتعبير عن استخدام الأرض،
«سلة لنقل الأجر» و«العمل الشاق» و«يحمل» و«ينقل» وغير ذلك ولجميع هذه الكلمات
أغراض متعددة: واستعمال هذه الكلمات بالمفهوم العام أو الغير مباشر يضفي عليها ظلاً
من كلمتي: «ثقل» و «عبء».
- (١٨٧) مؤلف «المهد القديم» يتقبل العمل أيضاً كمقابل.
- (١٨٨) ملحمة جلجامش، ص. 64 - 65.
- 189) W. G. Lambert. morats in ancient Mesopotamia - "Ex oriente Lux". 15, 1957/ 8,
p. 187
- 190) Gudea A VII ? : 4, IX: 2:2.
- 191) W. G. Lambert. DINGIR., P. 286: III - 6-9.
- 192) BWL, P 141
- 193) BWL, P. 148: 60 - 61.
- 194) B. Alster. The Instruction of Suruppak, p 40: 135.
- 195) H. Frankfort. kingship and the Gods. Chicago, 1948, p. 5.

196) Ch r Jean. Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, plaisance et Paris, 1925, p. 78.

197) S. A. Pallis. The antiquity of iraq, p. 674 - 675.

198) Th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., p. 226 - 239

(١٩٩) لم ينشأ رد الفعل الا في العقود الأخيرة من وجود بابل، فأخذوا في البحث عن حقائق ومثل عليها (الاصلاحات الدينية التي قام بها زن) بالرغم من طابعها الانفعالي ومعنوية تأثيرها وطابعها. ان منتصف الألف الأول قبل الميلاد هو الذي شهد نشوء وازدهار الديانات الكبرى (البوذية واليهودية وديانة زرداشت)، و يبدو ان بلاد الرافدين لم تكن متعزلة عن روح ذلك العصر، بل تأثرت به الى هذه الدرجة أو تلك.

(٢٠٠) كان الآلهة في الحالات الاستثنائية والخطرة يحاسبون المذنبين حساباً مباشراً باستخدام «اللعنات العظيمة» ورسم المصير المشؤم، وسلب العقل، وانهاء الوجود، وتبسيط الأويته والطوفان، أو يقومون باختيار الوسائل لمعاقبة البشر، انظر مثلاً خاتمة هوانين حمورابي.

201) BWL, P. 50: 50 - 60 ; P. 52, 5 - 15.

202) E. Reiner - Lipsure..., p 136 - 145.

203) J. Morgenstern The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion - MVAG. 10, 1905, P. 152.

204) E. Reiner - Lipsure..., p. 142: 57.

205) E Reiner - II Surpu. p. 2

206) J. Nougayrol - Un texte inédit du gerne surpu - JCS I, P. 329.

207) E. Reiner - Lipsure..., p. 136 ; 84, 87, p. 142. 41 - 46.

208) W. G. Lambert - Dingir., p 274: 24.

209) W. G. Lambert - Dingir., p 147.

210) W. G. Lambert - Dingir., p.282: 141 - 142.

211) W. G. Lambert - Dingir., p. 282: 137

212) Alster - The Instructions of Suruppak, p. 46: 225.

(٢١٣) يشد من هذه القاعدة المثال الأكدي المعروف: الكتاب يلاحق المرأة - عند الفشاش منجلان- . انظر: إ. دياكونوف - «العلاقات الاجتماعية...» ص. 17.

(٢١٤) من الأمثلة الواضحة على تضمين قصيدة «المعذب البريء» بعض المقاطع من المؤلفات الطقوسية يمكن ان تشير الى مايلي: «سيطر الشلل على يدي، وحل الوهن في ركبتي». ولكن لا يمكن نفي الاستمارة المعكوسة، اي ان مؤلف (محرر) النص الكامل

- للصلوات والتماويذ قرر ان «يلون» نصه بسطر من المؤلفات الشائعة، كان يعتقد انه سطر جميل وذكي.
- (٢١٥) من الدراسات الهامة من حيث منهجية البحث والمحتوى ينبغي الإشارة الى بحث: س. اوتشينكو - «مقياسان في منظومة القيم الرومانية». مجلة الشرق القديم، رقم 4، 1972 ص 19 - 33، بالروسية.
- (٢١٦) ف. شليكو - «كتابة الحكام السومريين». براخ، 1915، رقم: 8، 10، 11.
- (٢١٧) م. داندمايف - «العبودية في بابل...» مصدر سابق، ص. 275.
- 218) AKA, P. 106 - 108.
- 219) B. Alster - The Instructions . p. 40: 106 - 107
- 220) B. Alster - The Instructions. , p. 14 ; rev. VII, 5-6.
- 221) CADK, P. 471.
- 222) B Alster - The Instructions..., p. 38: 66.
- 223) B Alster - The Instructions. , p 38: 73 - 74.
- 224) S. N Kramer - Rivalry and Superiority ., p. 287 - 291.
- 225) A. W. H. Adcins - Moral Values and Political Behaviour in ancsent Greece. I. 1972
- 226) E Sollberger - L' opposition au pays de Sumer et AKKAD - La vois de l'opposition en mesopotamie. Colloque organisé par L'Institut des hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mots 1973 [S.a], [s:1], p. 28 - 36.
- 227) W. G Lambert - Atra - hasis. , p. 44 - 56.
- 228) Surpu II, p 95 - 97.
- 229) B. Alster - The Instructions..., p 42: 160 - 169.
- (٢٣٠) إ. دياكونوف - «حول تصنيف...» مصدر سابق، ص. ٢٧، بالروسية.
- (٢٣١) هيرودوت، الجزء الثامن، 135، بالروسية، زينوفان - «التاريخ الاغريقي الجزء السادس، I، 12، بالروسية.
- (٢٣٢) ملحمة جلجامش، ص. 22 (بالروسية).

فهرس

٥	■ مقدمة
١٣	■ الفصل الأول
	الزمن
٣٣	■ الفصل الثاني
	مفهوم «المصير» عند البابليين
٤٧	■ الفصل الثالث
	الملكية
٥٩	■ الفصل الرابع
	المفاهيم الأخلاقية عند البابليين
١٤١	■ ملحق رقم ١
١٤٥	■ ملحق رقم ٢
١٥٣	■ الهوامش



هذا الكتاب

من أجل أن تتغلغل في وعي الغير، الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لابد أن تلقى الـ «أنا، كلياً. ولكن إذا أردت منح هذا الوعي سماتك الذاتية، فبوسعك أن تبقى كما أنت...»

بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند البابليين. لقد وضع المؤلف امامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و«عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

دار المدى للثقافة والنشر

